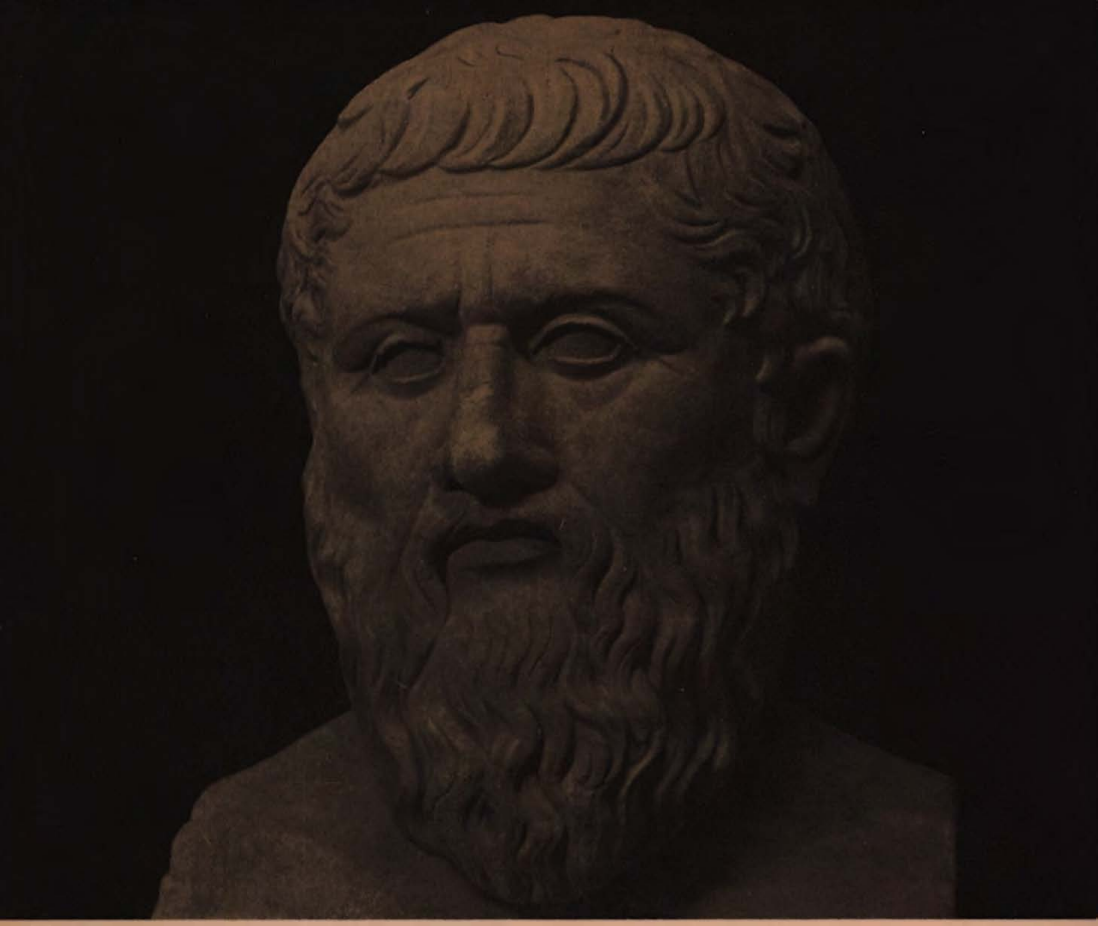

MICHELE FEDERICO SCIACCA

PLATONE

VOLUME II

MARZORATI - EDITORE - MILANO

PLATONE

Gli scritti, organicamente sistemati in questi due volumi, raccolgono quanto l'Autore, in un arco di tempo di circa venticinque anni a partire dal 1930, ha scritto sul grande Ateniese, filosofo a lui congeniale e oggetto continuo di studio e di meditazione, stimolo quasi diuturno alla riflessione personale. Infatti, l'interpretazione di Platone, qui proposta, segue le fasi di svolgimento del pensiero dello Sciacca dagli inizi a oggi, anzi la critica del filosofo greco è spesso autocritica; ma il punto di vista teoretico non altera la prospettiva storica, né è a discapito del metodo filologico e della documentazione testuale. Cosí il lettore ha a disposizione una monografia viva e suggestiva, un Platone «contemporaneo» per quella che è la perennità del suo pensiero, scritta in uno stile avvincente, chiaro e insieme vigoroso.

I due volumi dello Sciacca ripropongono, inoltre, all'attenzione della critica un modo di fare storia della filosofia, che non è quello oggi corrente a buon mercato, privo d'interessi speculativi e dove la lettura filologica e la raccolta dei dati son fine a se stesse, ma l'altro che sa fare anche filosofia, rivivere la problematica di un pensatore per metterla in discussione, confrontarla con quella di oggi e approfondirla. Da questo punto di vista, lo Sciacca, che di Platone e del platonismo mette in evidenza i limiti, si giova di questa perenne e poderosa tradizione speculativa per riconfermare criticamente, in tempi che vanno avvilendolo o perdendolo, il senso autentico della filosofia e dell'umano filosofare. Un'ampia bibliografia critica completa l'opera, una delle più significative su Platone.

Platone (scultura antica)
(Foto Alinari)

OPERE COMPLETE DI MICHELE F. SCIACCA

Volumi pubblicati:

1. *L'interiorità oggettiva*, V ediz. italiana riveduta, pag. 120, L. 1200.
2. *Come si vince a Waterloo*, IV ediz. riveduta, pag. 224, L. 1200.
3. *Interpretazioni rosminiane*, II ediz. riveduta e aumentata, pag. 272, L. 2000.
4. *L'uomo, questo «squilibrato»*, V edizione riveduta, pag. 284, L. 2000.
5. *Atto ed essere*, IV ediz. riveduta, pag. 170, L. 1400.

6-7. *La filosofia oggi*, 2 volumi, IV ediz. riveduta e aggiornata, pag. 936, L. 6000.

8. *La filosofia morale di A. Rosmini*, IV ediz. riveduta, pag. 180, L. 1500.
9. *Morte ed immortalità*, II ediz. riveduta, pag. 383, L. 3500.
10. *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, VI ediz., pag. 160, L. 1300.
11. *In Spirito e Verità*, V ediz. riveduta, pag. 338, L. 2500.
12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, pag. 559, L. 4500.

13-14. *Filosofia e Metafisica*, 2 volumi, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 478, L. 4000.

15. *Pascal*, V ediz. riveduta e aumentata, pag. 252, L. 2000.
16. *Dialogo con Maurizio Blondel*, pag. 160, L. 1300.
17. *Così mi parlano le cose mute*, pag. 114, L. 1000.
18. *La filosofia di Tommaso Reid*, III ediz. rived., pag. 174, L. 1500.
19. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, II ediz. riveduta e aggiornata, pag. 496, L. 4500.
20. *Studi sulla filosofia moderna*, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 578, L. 5500.
21. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, IV ediz. pag. 392, L. 4000.
22. *La libertà e il tempo*, pag. 344, L. 4000.

23-24. *Dallo Spiritualismo critico allo Spiritualismo cristiano*, 2 volumi, pag. 876, L. 7500.

25. *Lettere dalla campagna*, II ediz. riveduta e aumentata, pag. 136, L. 1300.

26-27. *Platone*, 2 volumi, II ediz., pag. 885, L. 8000.

Volumi in preparazione:

28. *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia.*
29. *Studi sulla filosofia antica*, II ediz.
30. *Chiesa cattolica e mondo moderno*, II ediz.
31. *Sören Kierkegaard e il «malessere» della cristianità.*
32. *La Casa del pane.*

33-34. *La filosofia italiana del Secolo XX*, III ediz.

35. *L'ora di Cristo*, II ediz.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

PLATONE

VOLUME SECONDO

Seconda Edizione

27

MARZORATI - EDITORE - MILANO

Proprietà letteraria riservata

© copyright 1967 by Marzorati - editore, Milano

Ai miei Scolari
dell'Università di Napoli

AFRICA
SPAGNA
P. Conte

L'illustrazione è opera del pittore fiorentino Primo Conti.

La caravella dalle vele crociate, che attraversa le Colonne d'Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, nè barriere invalicabili, se esso cammina e procede sorretto dalla fede nella verità di Cristo.

Parte Seconda

LA RIFORMA RELIGIOSA
(1942)

Capitolo I

IL PROBLEMA DELLA RELIGIONE

1. — *Premessa.*

Prima della difesa e poco fiducioso nella giustizia dei giudici e nella lealtà dei suoi accusatori, Socrate si affida al volere di Dio: «comunque, che le cose vadano come piaccia a Dio» ([1]). Nelle *Leggi,* l'Ateniese domanda agli ospiti se «un Dio o un uomo» è presso di loro considerato autore della istituzione delle leggi ([2]). Il primo e l'ultimo dei dialoghi iniziano con la parola θεός, nel convincimento che la volontà di un Dio influisce sulle cose degli uomini singoli e sull'ordinamento della società. Come Platone concepisce Dio? Quale importanza ha Egli nella sua filosofia? Indagine tutt'altro che facile, anche per le difficoltà intrinseche che il problema presenta in quasi tutta la filosofia greca. Lo stesso Platone, infatti, all'inizio della «favola verosimile» (τὸν εἰκότα μῦθον) che Timeo si accinge a raccontare intorno all'origine ed alla formazione del mondo, confessa che è «un'impresa difficile» scoprire l'Autore e il Padre di questo universo, e, scopertolo, «impossibile» (ἀδύνατον) indicarlo a tutti ([3]). Comunque, per Platone, esiste un Autore e

---

(1) *Apologia,* 19 a: Ὅμως τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον...

(2) *Leggi,* 621 a.

(3) *Timeo,* 28 c. Anche l'autore della *Lettera II,* che certamente riecheggia motivi platonici, mette in evidenza le difficoltà «intorno alla natura del Primo» (περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως *Lett. II,* 312 d). Credo che non ci siano dubbi sulla non autenticità della lettera, una mescolanza mal congegnata di mo-

un Padre dell'universo, regolatore, oltre che del corso delle cose, anche della vita degli uomini. Problema, dunque, centrale, quello di Dio, nella sua filosofia, al pari dell'altro della religione. Infatti, nelle *Leggi* la legislazione religiosa è piú severa di quella della *Repubblica*; non c'è quasi dialogo in cui almeno non si accenni all'esistenza di un Autore del cosmo.

Platone sentiva di essere un riformatore, nonostante i suoi insuccessi politici e malgrado il mondo attorno a lui si svolgesse diversamente da come egli voleva: desiderava riformare la società del suo tempo, affinché gli uomini assolvessero quella che a lui sembrava la loro vera missione. Ma il riformatore politico della *Repubblica* e delle *Leggi* non può disgiungersi, senza mutilarlo e fraintenderlo, dal riformatore religioso presente in questi e in molti altri dialoghi; il politico come il moralista e il cosmologo sono strettamente legati al teologo. Di qui la grande importanza, per l'esatta interpretazione del pensiero platonico, dello studio del problema religioso e teologico.

2. — *Platone, critico della religione ufficiale.* a) *L'«Eutifrone».*

La concezione che l'Ateniese ebbe della religione e di Dio è legata alla mitologia dell'Olimpo e ad altre tradizioni religiose ad essa estranee ([4]). Un puntiglioso alla ricerca delle fonti del pensiero religioso e teologico di Platone potrebbe concludere che quanto il filosofo dice su questo argomento era stato già detto, ma resterebbe lo stesso indiscutibile la

---

tivi tratti da alcuni dialoghi di Platone con altre teorie filosofiche. Cfr. la *Notice générale* che J. Souilhé ha premesso alla sua edizione delle *Lettres,* Paris, Soc. d'Édit. «Les Belles Lettres», 1926, p. LXXIX e sgg. Non convincente il tentativo di restituirla, assieme ad altre, a Platone, fatto da L. A. Post, *Thirteen Epistles of Plato,* Introduction, Translation and Notes, Oxford, Clarendon Press, 1925. Anche G. Pasquali (*Le Lettere di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1938) la ritiene spuria.

(4) A. Diès, *Le cycle mystique,* Paris, Alcan, 1909, p. 30 e sgg.

sua originalità su questo problema: quanto Platone attinge dagli antichi e dai contemporanei, nella « sistemazione » del suo pensiero, acquista un significato nuovo e inconfondibile.

Ai tempi di Platone il pensiero religioso greco aveva fatto gran passi: non più la divinità protettrice del territorio, della Città e del popolo, ma la divinità concepita come sorgente della giustizia, tutrice delle leggi dell'umana società; la rassegnazione fatalistica e il timore si univano a un sentimento di confidenza e di gratitudine; al di sopra delle divinità locali, già una divinità panellenica ([5]); l'azione divina sulle vicende umane, non piú affidata al capriccio, ma opera della ragione e della volontà giusta e provvidenziale. Tuttavia, i legami fra gli uomini e la divinità restavano ancora fondati su princìpi utilitaristi e materiali ([6]); continuavano ad aver credito presso il popolo gli antichi miti intorno alla vita degli dèi.

Non poco contribuirono i poeti ad affinare le concezioni religiose dei Greci. Gli dèi di Omero sono ancora poveri di attributi divini e ricchi di difetti umani ([7]); a cominciare da Eschilo ci si va convincendo che quanto è divino tende alla perfezione ([8]): il primitivo antropomorfismo subisce un lento processo evolutivo. In Pindaro, Dio è onnipotente ([9]) ed infallibile ([10]), fonte di virtú ([11]); a lui si chiedono gra-

---

(5) Per esempio, il culto di Zeus in Olimpia o di Apollo a Delfi. Com'è noto, in Grecia, il fondamento di ogni forma di associazione era la religione: la famiglia aveva il suo culto (θεοὶ πατρῷοι), la fratria il suo θεὸς φράτριος, la città il culto del θεὸς φύλιος. Cfr. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1898[6], libro III, capp. 1-3.

(6) A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, II ediz., Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1932, p. 35 e sgg.

(7) Come dice il DIÈS (*Le cycle mystique*, cit., p. 12), sono « surhommes immortels ».

(8) CROISET, *Histoire de la litt. grecque*, III, p. 205.

(9) *Pyth.* II, 89; X, 77-78.

(10) *Pyth.* III, 46-54.

(11) *Isthm.* III, 6.

zie morali ([12]); è giustizia e non compie il male ([13]); è uno ([14]).

Oltre ai poeti, anche i filosofi portano il loro contributo alla riforma delle concezioni religiose ufficiali. Vivo nei presocratici il problema; non pochi di loro son veri riformatori religiosi, come Senofane ([15]), o anime mistiche come Anassimandro, Eraclito ed Empedocle. E, prima dei filosofi, alcuni riti segreti presentano differenze notevoli con le credenze popolari; infatti, Orfismo e Pitagorismo implicano in qualche modo l'idea dell'unione dell'uomo con la divinità ed hanno una concezione meno incerta ed oscura dell'immortalità dell'anima e dell'oltretomba. I riti di purificazione e la dottrina del « ciclo mistico » delle anime ([16]), accettata anche da alcuni filosofi, mirano ad accorciare la distanza tra la divinità e l'uomo, stimolo a quest'ultimo a diventare simile a quella ([17]). Poeti, filosofi e mistici sono, dunque, in disaccordo e spesso in aspra polemica con la reli-

---

(12) *Pyth.* VIII, 97.

(13) Celebre il verso di Euripide: εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί (fr. 297, 7). Cfr. A. J. Festugière, *L'idéal relig.* ecc., cit., pp. 172-173.

(14) « Gli dèi di Pindaro non sono che nomi tradizionali di una divinità unica » (Croiset, *op. cit.*, II, 402). Per Pindaro, infatti, Dio è tutto: τί θεός; ὅ τι τὸ πᾶν (fr. 23); per Eschilo, Zeus è il Cielo, la Terra, l'Aria, il Tutto « e ciò che esiste in piú del Tutto » (*Fragm. tragicorum Graecorum*, II ediz. Nauck, fr. 70, p. 24). Cfr. T. Gomperz, *I pensatori della Grecia*, trad. franc., Paris, Alcan, 1908, vol. I, p. 106; vol. II, p. 9. A torto, da alcuni studiosi (Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin, 1909, II, p. 46, cit. da J. Burnet, *Aurore de la philos. grecque*, p. 143) la questione dell'unità o pluralità della divinità è considerata senza importanza nel pensiero religioso greco. Anche il Festugière (*L'idéal relig.* ecc., cit., p. 175) è dello stesso avviso.

(15) Esagera il Wilamowitz quando afferma che il monoteismo di Senofane è il solo vero mai esistito (*Griechische Literatur*, 3, p. 62). Anche nei filosofi la critica alle credenze religiose non è solo negativa; rispetta sempre quelle credenze che non offendono la moralità e ne sono garanzia.

(16) Cfr. Diès, *Le cycle mystique*, cit. (pp. 3 e sgg. per la religione classica; pp. 31 e sgg. per le religioni misteriche; pp. 51 e sgg. per i presocratici); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, I Band, 1926, II Band, 1935, III Band, 1938; Nestle, *Griechische Religiosität*, Berlin, De Gruyter, 1930, vol. I, 933.

(17) Scrive il Festugière (*L'idéal religieux* ecc., cit., p. 39) che « la pensée grècque a fait ce rêve. C'est Platon qui le premier l'a formulée en sa rigueur ».

gione ufficiale; Platone riformatore s'inserisce in questa temperie con la potenza del suo genio ([18]).

Socrate fu accusato da Meleto di corrompere la gioventú, perché «fabbricatore di dèi» (ποιητὴν... θεῶν) nuovi e non credente in quelli antichi (τοὺς δ'ἀρχαίους οὐ νομίζοντα) ([19]). Pertanto, il filosofo era ritenuto un riformatore religioso e, come tale, dati gli stretti legami tra la religione e la *polis*, un perturbatore dell'ordine politico e sociale ([20]). Secondo Senofonte, Socrate credeva che l'intelligenza umana fosse una particella dell'Intelligenza universale, che dà ordine a tutte le cose ([21]); invisibili l'una e l'altra, la prima si rende visibile nei suoi atti, l'altra nelle grandi opere ([22]): tutto l'universo è sapientemente ordinato dal Dio invisibile ([23]). Questa concezione religiosa è meno naturalistica e antropomorfica, piú razionale, di quella dei miti ufficiali. Nessuna meraviglia, dunque, che, nonostante Socrate si fosse sempre dimostrato rispettoso della tradizione ([24]), il suo atteggiamento nei confronti della mitologia, in tempi come quelli che allora attraversava Atene, desse adito a sospetti e a facili accuse. Socrate, in fondo, continuava l'azione riformatrice dei suoi predecessori, i quali, alcuni almeno al pari di lui, non mi-

(18) Cfr. in proposito l'importante scritto di A. Diès, *La transposition platonicienne* (nel vol. II dell'opera *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927), dove si sostiene che Platone trasforma tutta la teologia anteriore. Cfr. anche R. Jolivet, *Le Dieu de Platon*, in «Revue apologétique», janvier 1929, pp. 53-58 (a proposito dell'interpretazione del Diès della teologia platonica).

(19) *Eutif.*, 3 b.

(20) Come nota lo Zuccante (*Socrate*, Torino, Bocca, 1909, pp. 58-59), nelle epoche di crisi religiose, aumentano le pratiche esteriori, l'intolleranza e la persecuzione. Cosí si spiegano, oltre che per motivi politici, le condanne di Anassagora, di Alcibiade, di Socrate. Per le idee religiose di quest'ultimo, cfr. i capp. XIII e XIV.

(21) *Memor.*, I, 4, 8.

(22) *Ivi*, IV, 3, 13.

(23) *Ivi*, I, 4.

(24) Un passo del *Fedro* (230 a) mostra una certa indifferenza di Socrate verso le leggende intorno agli dèi: «non *ha* tempo per queste cose» e si attiene «a quello che generalmente se ne crede»; non può occuparsene, tanto son complicate, e quando ancora non riesce «a conoscere se stesso», questione anch'essa tutt'altro che facile. Il passo ci presenta un Socrate non lontano dalla posizione di Protagora.

ravano a demolire la religione tradizionale, ma ad adeguare la concezione degli antichi dèi a quella di una divinità una e perfetta ([25]).

Anche Platone, per il suo atteggiamento polemico e critico verso la mitologia, si presenta come un riformatore religioso. All'argomento egli consacra uno dei suoi primi dialoghi, l'*Eutifrone,* che merita essere studiato con attenzione: serve a meglio precisare il pensiero religioso di Socrate; fissa la prima presa di posizione di Platone, naturalmente molto vicina a quella del maestro, nei confronti della religione tradizionale.

Eutifrone e Socrate s'incontrano nel Portico dell'Arcontere, il primo come accusatore, l'altro come accusato; infatti, Eutifrone vi si trova per accusare il padre di omicidio, convinto che la sua azione sia santa; Socrate perché accusato di compiere empietà. L'indovino, come Meleto nei confronti del filosofo, esige che venga reintegrata, con la punizione del padre, la legge violata. Interprete letterale e intransigente delle consuetudini, avrebbe potuto essere uno degli accusatori di Socrate. Accusa il padre perché *sa* — ed è pienamente convinto di sapere e dunque di non sbagliarsi — che quello, lasciando morire il servo omicida in catene, ha commesso un atto empio; che la sua accusa è un'azione santa, in armonia con le tradizioni religiose di cui è interprete e difensore. Identica, almeno di fronte ai giudici, la posizione di Meleto nei confronti di Socrate; se Eutifrone fosse stato invitato dai giudici a dire la sua opinione, non avrebbe esitato a confermare l'accusa. Il dialogo si svolge, dunque, tra un sostenitore delle vecchie credenze religiose, legate a pregiudizi e a miti, e uno dei critici della tradizione. Vanno allo stesso tribunale: Eutifrone per compiere un atto da lui giudicato santo, Socrate per dimostrare che il dis-

(25) E. Zeller, *Die Phil. d. Griech.,* cit., II T., 1 Abt., p. 176.

sentire da alcune credenze religiose non è affatto empietà né significa distruggere il senso della religione, ma anzi è opera di bene per gli uomini e la società, per la stessa divinità, offesa da certe credenze. In fondo, i due, l'uno spontaneamente e l'altro perché costretto, si presentano all'Arconte-re per difendere delle azioni ritenute, da punti di vista differenti, conformi ai princìpi della religione e alla loro coscienza religiosa.

Eutifrone, richiesto da Socrate che cosa sono il santo (τὸ ὅσιον) e il non santo (τὸ ἀνόσιον), risponde che santo è quello che egli sta facendo: trascinare in giudizio chi commette ingiustizia, sia il padre, la madre, chiunque altro; non santo, il contrario. E ha «una grande testimonianza» ([26]): tutti gli uomini credono che Zeus, tra gli dèi, sia «il migliore e il piú giusto»; tuttavia credono anche che egli abbia incatenato il padre Crono, perché aveva divorato ingiustamente i propri figli. Posto ciò, dire che Eutifrone commetta ingiustizia chiamando il padre in giudizio, è giudicare in maniera diversa due azioni identiche ([27]). Per Eutifrone basta il fatto, far morire qualcuno; basta l'altro fatto: Zeus verso il padre si è comportato come si comporta lui. La legge, secondo la quale l'interprete della religione tradizionale giudica, è quella stessa di Zeus. Se contrario alla morale si considera il modo di giudicare e di agire di Eutifrone, bisogna anche dire, sacrilegamente, che contrario alla morale è pure stato il modo di giudicare e di agire di

(26) Ho tradotto il termine greco τεκμήριον con «testimonianza» e non con «prova» o «argomento» come quasi tutti gli altri interpreti. «Testimonianza» ha un significato fideistico e di credenziale mentre la prova implica un processo dimostrativo e sperimentale estraneo alla «testimonianza» qui addotta da Eutifrone. La leggenda di Zeus che incatenò il padre, per l'indovino, è una verità, da accettare non per la sua evidenza o perché provata o dimostrata razionalmente, ma perché «raccontata», per l'«autorità» della tradizione. Siccome è un indovino che parla, credo piú esatta questa interpretazione. Del resto Platone altrove (*Teeteto,* 185 b) usa τεκμήριον nel senso preciso di «testimonianza».

(27) *Eutif.,* 5 e - 6 a.

Zeus, degli dèi « il migliore e il piú giusto ». La legge morale che egli applica discende da un'azione divina.

Platone, nel ribattere l'argomentazione dell'indovino, si unisce a quanti avevano già criticato la consuetudine comoda e immorale di legittimare le proprie azioni cattive con altre simili attribuite agli dèi: la cattiva teologia era responsabile della corruzione morale. Di qui la necessità di riformare la religione ufficiale, sottoporla a un esame rigoroso per vedere quali opinioni e miti accettare — non per la sola autorità della tradizione, ma per convinzione razionale — e quali respingere come offensive della divinità e causa d'immoralità tra gli uomini. Donde il compito assegnato a Socrate nell'*Eutifrone*: dimostrare che non basta conformarsi passivamente alle tradizioni religiose per essere certi di agire moralmente e in conformità del volere divino; che la condotta degli uomini non dev'essere regolata da pregiudizi, ma da princìpi morali e razionali armonizzanti, non con la superstizione ed i miti grossolani, ma con un'adeguata concezione della divinità ([28]).

Socrate dissente circa le leggende sugli dèi e scopre in tale dissenso la ragione per cui è citato in tribunale. Eutifrone, invece, dotto in materia di religione, crede che « realmente tra gli dèi vi siano guerre, inimicizie terribili e battaglie e tante altre cose del genere, che raccontano i poeti e i bravi artisti raffigurano nei templi » ([29]). Per Eutifrone, una volta che le credenze intorno agli dèi son vere e sante le azioni a esse conformi, è risolto il problema del santo e del non-santo; per Socrate, non è stato ancora neanche toccato. Egli non si contenta della enumerazione di alcune azioni san-

---

(28) Come ben scrive Croiset (*Platon, Oeuvres complètes,* T. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1920, *Notice* premessa all'*Eutifrone,* p. 180), « évidemment, ce dévot à outrance, qui prétendait régler sa conduite sur celle des dieux de la mythologie sans tenir le moindre compte ni des droits de la nature ni de ceux de la raison, se prêtait admirablement à devenir le représentant idéal de l'espèce de religion que Socrate ne pouvait pas accepter ».

(29) *Eutif.,* 6 b-c.

te, conformi o no a quelle attribuite agli dèi; vuol sapere che cosa è in se stessa « l'idea del santo », per cui « sono sante tutte le cose sante »; « quell'unica idea » che può servire da « paradigma », in modo da poter dire santa ogni cosa che le somigli e non santa ogni altra da essa disforme ([30]). Dopo questa precisazione, Socrate invita l'indovino a escir fuori dalla esemplificazione empirica e a definire la santità, perché, fino a quando non si è data, con sicura scienza, una definizione del santo e del non-santo, non sarà possibile giudicare quali azioni sian sante e quali no.

Se ben si considera, però, Eutifrone, nel definire santa la sua denunzia del padre omicida, ha già indicato il modello, il mito religioso, secondo il quale giudicare le azioni sante: tali quelle conformi alle azioni degli dèi, non sante le disformi. Socrate ha criticato il modo empirico di Eutifrone di definire per esempi prima di dire che cosa è in se stesso ciò che si vuol definire, ma non rigettato apertamente le credenze religiose, anche se ha dichiarato di non esser disposto a prestar loro fede. Quando l'indovino accetta di definire che cosa è il santo in se stesso — « è santo ciò che è caro agli dèi, non è santo ciò che non è loro caro » ([31]) —, in fondo, ripete la definizione di prima. Con queste parole Eutifrone ha elevato a definizione la testimonianza di Zeus che incatena il padre; infatti, la sua azione è santa perché è cara agli dèi, e lo è in quanto la stessa divinità, ottima e giusta, compie simili azioni. Se Socrate ora vuol smontare l'argomentazione dell'indovino deve prendere posizione, non piú contro il modo errato di rispondere per esempi invece di definire per concetti, come se un'azione si possa dir san-

---

(30) *Eutif.*, 6 d-e. Giustamente il DIÈS (*Autour de Pl.*, cit., II, p. 289) e il LUTOSLAWSKI (*The origin and growth of Plato's logic, with on account of Plato's style of the chronology of his writings*, London, Longmans, Green and Co., 1905², p. 199 e sgg.) osservano che qui le espressioni εἶδος e ἰδέα non hanno significato ontologico. Di diversa opinione è lo STEFANINI, *Platone*, Padova, Cedam, 1932, vol. I, p. 150.

(31) *Eutif.*, 7 a.

ta o no prima di sapere che cosa sia la santità, ma contro le credenze religiose, modello al quale uniformare la propria condotta e il giudizio su di essa. È quello che fa Socrate: la « religione dello spirito » si mette contro la « religione della lettera » ([32]). Chiaro il contrasto tra « la reale natura della pietà e dell'empietà » e la sua nozione volgare ([33]).

Socrate passa a provare che la divinità, come è concepita dalla tradizione, non può essere considerata modello di santità. Eutifrone giudica veri i racconti intorno alle inimicizie e ai dissensi tra gli dèi; Socrate precisa che questi ultimi, tra gli uomini e tra gli dèi, vertono intorno al giusto e all'ingiusto, al buono e al cattivo ecc. Per conseguenza, la stessa azione — per esempio quella che sta per compiere Eutifrone — per alcuni dèi può essere santa e giusta, per altri empia e ingiusta; ai primi cara, agli altri no; dunque le stesse cose sono ad un tempo sante e non sante. Ma Socrate non ha chiesto di sapere ciò che al tempo stesso è santo e non santo, bensí ciò che è santo assolutamente. Alla obiezione dell'indovino che non può esservi dissenso sul fatto che debba essere punito chi ha ucciso ingiustamente, il filosofo ribatte che tutti, dèi e uomini, sono d'accordo nel sostenere che chi ha commesso ingiustizia debba essere punito, ma non tutti concordano nel giudicare ingiusta un'azione; pertanto, il dissenso è intorno a ciascuna azione ([34]).

La difficoltà che per ora Socrate mette avanti non concerne la definizione del santo come ciò che è caro agli dèi, ma il modo di concepire gli dèi stessi. L'inadeguatezza della definizione della santità è la conseguenza di una teologia insufficiente. Infatti, l'amore e l'odio che gli dèi nutrono per

---

(32) « Thus begins the contrast between the religion of the letter, or of the narrow and unenligh tened conscience, and the higher notion of religion which Socrates vainly endeavours to elicit from him » (B. Jowett, *The Dialogues of Plato* translated, Oxford, Clarendon Press, 1892, III ediz., vol. II, *Introd.* all'*Eutifrone*, p. 71).

(33) B. Jowett, *ivi*, p. 70.

(34) *Eutif.*, 7 b - 8 e.

le cose è regolato dal capriccio; dunque inaccettabile perché non morale l'uniformare la propria condotta al modello della divinità, in quanto gli dèi nei loro giudizi non son guidati dalla ragione, ma dall'arbitrio. Sarebbero il « modello » secondo il quale definire ciò che è santo e ciò che non lo è, se tutti gli dèi fossero d'accordo su una norma immutabile ed universale; ma, affinché ciò sia possibile, è necessario che non si parli di discordie e liti fra loro, cioè che si concepiscano governati non dalle passioni e dal capriccio, ma dalla ragione; è necessario, in altri termini, riformare la vecchia concezione della divinità. Riforma questa che non investe solo il modo di concepire gli dèi, ma anche il loro numero; *piú* dèi, *piú* giudizi: *tot capita tot sententiae.* Bisogna almeno stabilire una gerarchia fra gli dèi, in modo che la volontà della divinità suprema sia legge per le altre ([35]).

Provata l'impossibilità di accettare che è santo ciò che è caro agli dèi, fino a quando si ammettono dissensi tra loro, non resta che abbandonare la definizione, o correggerla nella parte difettosa. Socrate induce Eutifrone ad accondiscendere alla correzione: « è santo ciò che tutti gli dèi amano e non santo ciò che tutti gli dèi odiano » ([36]).

Concessione grave per il dottore in teologia: comporta la rinunzia a credere a miti e leggende intorno alle discordie e alle liti tra gli dèi: Eutifrone fa getto di buona parte della sua vantata infallibile sapienza. E, come capita quando si discute intorno alle vedute fondamentali di una religione, fatta una concessione, le altre seguono; e Socrate non si lascia sfuggire l'occasione.

Egli domanda: « il santo, perché santo, lo amano gli dèi,

---

(35) Giustamente scrive il Croiset (*Notice* cit. in *op. cit.*, p. 181) che il politeismo non poteva sfuggire all'« assurdità » di valutazioni arbitrarie e discordanti da parte degli dèi « qu'à la condition d'être ramené, sinon à un monothéisme absolu, du moins à une conception de la hiérarchie divine équivalent en fait au monothéisme ».

(36) *Eutif.*, 9 d-e.

o perché lo amano gli dèi è santo?» ([37]). Eutifrone, dopo alcuni chiarimenti, conviene con Socrate nel dire che gli dèi amano il santo perché è santo e non già che il santo è tale perché lo amino gli dèi ([38]). Ma l'essere una cosa amata o odiata è una sua qualità estrinseca, accidentale; quando invece si dice che una cosa è santa o no, le si attribuisce una qualità intrinseca, essenziale; pertanto l'essere una cosa amata dagli dèi è un accidente del santo, non la sua essenza (οὐσία) ([39]). È necessaria un'altra definizione.

Socrate dapprima si è limitato a correggere alcune credenze e ha costretto Eutifrone ad ammettere che santo è ciò che amano *tutti* gli dèi. Ora va oltre: l'amore degli dèi è sufficiente a rendere santa una cosa? Sí, se si ha una nozione adeguata della divinità; no, se essa è concepita alla maniera dell'indovino. In questo secondo caso, per venire a capo della questione in oggetto, non resta che separare la santità dalla religione, rendere autonomo da questa il problema dell'essenza della santità, fermo restando che la soluzione di questo e di altri problemi spirituali potrà essere fondata su basi teologiche, quando si sarà formulata un'adeguata concezione della divinità. Eutifrone, nel consentire che gli dèi amano il santo perché è santo, ha definitivamente condannato la sua religione; ha privato la divinità della prerogativa essenziale di essere la sorgente dei valori spirituali ([40]). Ammettere che l'ordine razionale del mondo si costituisca indipendentemente da Dio, è fare a meno di lui; infatti, l'essere amato dagli dèi non è l'essenza del santo, ma un suo accidente; il santo resterebbe tale anche se non fosse amato dagli dèi, anche se gli dèi non esistessero, e lo si può praticare come se non fossero.

Una nuova definizione della santità è proposta da Socra-

(37) *Eutif.*, 10 a: ἆρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν;

(38) *Eutif.*, 10 d.

(39) *Eutif.*, 11 a-b.

(40) STEFANINI, *op. cit.*, vol. I, p. 151.

te e accettata da Eutifrone: «è santo ciò che è giusto» ([41]). Ma il filosofo osserva: non tutto ciò che è giusto è santo e dunque il santo è «una parte del giusto»; la parte pia e santa del giusto, precisa Eutifrone trascinato dalle argomentazioni di Socrate, «quella che si riferisce alla cura degli dèi» ([42]). La rimanente è quella che gli uomini hanno per le loro cose. Cosí la definizione della santità è riportata ancora una volta alla religione.

I termini della questione sono però capovolti: prima il santo dipendeva dagli dèi; ora la santità, come cura degli uomini per la divinità, è una parte della giustizia, virtú autonoma e umana. Si faccia attenzione alla sequenza delle argomentazioni: 1) la santità dipende dagli dèi; 2) si costituisce come virtú a sé; 3) è una parte della giustizia, che è un valore autonomo dalla divinità e dalla religione. Eutifrone, invece di acconsentire passivamente, avrebbe dovuto ribellarsi all'empia pretesa di subordinare la santità alla giustizia, ma la sua ribellione sarebbe stata possibile se egli avesse parlato in nome di una religione — diversa da quella delle divinità dell'Olimpo — di cui la giustizia avrebbe potuto essere una «parte». In altri termini, per ribellarsi alle argomentazioni di Socrate, l'indovino avrebbe dovuto prima ribellarsi alle proprie credenze religiose, non essere piú il dottore pedissequo della religione tradizionale, ma un suo riformatore ([43]), il rappresentante di una religione

(41) *Eutif.*, 11 e.

(42) *Eutif.*, 12 d-e: περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν.

(43) Il Gomperz (*op. cit.*, vol. II, p. 380) parla di «una violenza logica» di cui Socrate si rende colpevole verso Eutifrone. In apparenza è cosí; in realtà non c'è violenza. Socrate ha dimostrato che i valori morali, superiori alle credenze religiose tradizionali, non possono dipenderne senza cessare di essere morali; ciò posto, un teologo può evitare questa conseguenza dimostrando che vi è una concezione religiosa capace di essere sorgente e fine di quei valori. Eutifrone avrebbe dovuto «far violenza» alla propria «sapienza» religiosa, se avesse voluto sfuggire all'apparente «violenza logica» di cui parla il Gomperz. D'altra parte pretendere di vedere in questi passi dell'*Eutifrone* una netta affermazione dell'autonomia della ragione umana commentandoli (vol. II, p. 382) con un passo della *Religione nei limiti della pura ragione* di Kant è andare oltre il pensiero di Platone e non tener conto delle prospettive storiche.

capace di guidare la condotta degli uomini. In caso contrario, i valori morali — qui, la giustizia — son essi a condizionare la religione.

Socrate passa a esaminare la definizione che la santità è quella parte del giusto che si riferisce alla cura che gli uomini hanno degli dèi: scopo di ogni cura è di giovare all'oggetto curato; dunque, la santità, « poiché è cura degli dèi », è utile a loro e li rende migliori. Eutifrone non accetta che un'azione santa possa rendere migliore alcuno degli dèi e, d'accordo con Socrate, precisa che aver cura degli dèi è « un modo di servirli » ([44]). Torna la difficoltà di prima: a che serve l'arte di servire agli dèi? Eutifrone risponde: « saper dire e fare azioni gradite agli dèi, con preghiere e sacrifici questo è il santo, ciò che assicura la salute delle famiglie e delle città; il contrario di ciò che è gradito agli dèi è l'empio, che tutto travolge e tutto rovina ». La santità allora è « una certa scienza di far sacrifici e di pregare », cioè di donare e di chiedere; « una specie di mercatura ». Ma quale vantaggio gli dèi traggono dai nostri doni e quali son questi? Venerazione, onori e cose loro gradite, risponde ancora l'indovino; e cosí si torna al punto di prima: è santo ciò che è gradito agli dèi ([45]).

In quest'ultima definizione la santità è identificata con il culto. Socrate forse l'accetterebbe, se Eutifrone avesse un concetto adeguato almeno di quest'ultimo, se non lo inten-

(44) *Eutif.*, 13 a-d: ὑπερετική τις ἂν... εἴη θεοῖς.

(45) *Eutif.*, 14 b - 15 b. Platone della santità non si occupa solo nell'*Eutifrone*. Nel *Protagora* (330 b), assieme alla prudenza, alla giustizia e alla temperanza, annovera anche la santità; cosí anche nel *Lachete*, 199 d. Nel *Gorgia* (507 b) si trova una posizione identica a quella dell'*Eutifrone*. « L'uomo assennato si comporta in modo conveniente verso gli dèi e gli uomini, e mancherebbe di saggezza se facesse il contrario... Facendo ciò che è conveniente verso gli uomini, farà cosa giusta, e verso gli dèi, pia (περὶ δὲ θεοὺς ὅσια); e chi compie azioni giuste e pie è necessariamente giusto e pio ». Santità ed empietà sono ricordate, accanto alla giustizia e all'ingiustizia, nella *Repubblica* (461 a; 463 d); nella stessa (395 d), accanto ai valorosi, ai temperanti e ai liberi, sono posti i pii. Ciò smentisce (Stefanini, *op. cit.*, vol. I, p. 153, n. 1) l'affermazione del Gomperz (*op. cit.*, vol. II, p. 379) che Platone nella *Repubblica* cancella la santità dal novero delle virtú.

desse come una specie di *do ut des,* una grossolana santificazione per mezzo delle sole opere, dipendente dal puro arbitrio degli dèi — secondo che l'offerta è loro gradita o no —, in contrasto con quanto si era provato prima, cioè che la santità è virtú autonoma, indipendente dall'apprezzamento divino. Identificato il concetto di culto con la definizione della santità data prima (è santo ciò che è caro agli dèi), Socrate rivolge contro il culto la stessa critica già diretta contro la concezione tradizionale della divinità. Il dialogo non nega la identificazione della santità con il culto, ma esclude che ciò sia possibile in una religione e in un culto intesi alla maniera di Eutifrone. La santità ed i valori morali si potranno sottomettere alla religione e al culto, solo se si ha di essi una concezione adeguata.

Questo il contenuto speculativo del dialogo, coerente e serrato nelle argomentazioni ([46]), vivo nella discussione, finemente ironico nel mettere a nudo la presunzione del preteso teologo. La religione tradizionale vi è criticata senza esitazioni, dalla concezione degli dèi al modo di onorarli, e per le conseguenze dannose che ne derivano per la condotta degli uomini e l'ordine sociale. Il presuntuoso dottore in teologia, fermato da Socrate sulla soglia del tribunale nell'atto di compiere un'azione creduta santa solo in base a false credenze religiose, resta confuso e senza parola: non sa piú egli, teologo, cosa sia la santità. Il dialogo non è negativo come comunemente si crede ([47]). Socrate avrebbe potuto accettare che la santità è un rapporto fra l'uomo e Dio e una virtú religiosa, connessa alla giustizia, consistente nella preghiera e nel sacrificio, se la divinità da amare e da pregare non

---

(46) Hanno torto quanti, come l'Ast (*Platons Leben und Schriften,* Leipzig, Weidmann, 1816, p. 469), negano l'autenticità del dialogo fondandosi principalmente sul suo scarso vigore speculativo. Il Gomperz (*op. cit.,* vol. II, p. 383 n.) mette in evidenza, rispetto agli altri dialoghi socratici, e la documenta, la « maturità logica » dell'*Eutifrone.*

(47) Cosí anche il Gomperz (*op. cit.,* vol. II, p. 379), il Bonghi (*Dialoghi,* vol. I, Torino, Bocca, 1880, *Concetto e fine dell'Eutifrone,* p. 50) e altri.

fosse stata quella dell'indovino e di quanti, la gran maggioranza, la pensavano come lui. Il filosofo non nega il culto, ma pratiche e riti utilitaristici, quasi volti a sanzionare o premiare il male. La sua critica non va intesa come ribellione alla religione, quasi esaltazione della libera ragione contro l'autorità ([48]) e razionalistica negazione di un Principio divino, ma come critica interna alla religione in vista di una superiore concezione teologica e religiosa, tale cioè da soddisfare le esigenze della piú alta e profonda coscienza umana. Nel dialogo spira aria di riforma decisa ma rispettosa della religione e non vento di scetticismo irriverente e distruttivo; il filosofo è per una religione, sorgente dell'ordine morale e spirituale, che governa uomini e cose. La sua filosofia vuole immettere uno spirito nuovo nelle forme religiose tradizionali, purificarle da pregiudizi e grossolanità, trasformare le loro miserie pratiche in atti spirituali. Platone torna spesso su questo argomento allargando ed approfondendo gli elementi della sua critica costruttiva, la sua « scepsi » perenne.

b) *Note all'« Eutifrone »*.

2 b - 4 e. — Eu. — Che dici mai? Qualcuno, a quel che sembra, ti ha accusato? ([1]). Mi è impossibile pensare che accusi tu un altro ([2])... Che accusa [ti muovono]?...

So. — Che accusa? Non certo ignobile, mi sembra. Non è, infatti, una bazzecola che un uomo sì giovane conosca

(48) Questo è lo spirito della critica sofistica non di quella socratico-platonica.

(1) Di effetto la meraviglia di Eutifrone che Socrate possa essere portato davanti all'Arconte-re. L'ignorante indovino non si era mai accorto che le dottrine di Socrate non concordavano, in materia di religione, con le sue vedute di dottore in teologia tradizionale, né aveva avuto sospetto della potente personalità del filosofo. Non sospettava neanche che il pacifico e ciarliero Socrate, che sembrava vivere nel mondo delle nuvole, avesse operato una rivoluzione nel pensiero filosofico e religioso di Atene. Ma Eutifrone, al posto di Meleto, sarebbe stato lui l'accusatore.

(2) Tanto Socrate era alieno dalle beghe giudiziarie, pensa Eutifrone; tanta poca fiducia e stima aveva di giudici e avvocati, lascia sottintendere Platone.

cose di tanta importanza ([3]). Costui, infatti, a quanto dice, sa in qual modo i giovani si corrompano e chi li corrompa... E mi sembra che egli solo, tra i politici, inizi bene la sua carriera ([4]); è bene, infatti, preoccuparsi in cima a tutto dei giovani, perché possano diventare eccellenti ([5])...

Eu. — Mi sembra che, sollevando un processo contro di te, demolisca la città a cominciare proprio da quello che ha di piú sacro ([6]). E dimmi: che cosa dice che tu fai per rovinare i giovani?

So. — Cose stranissime, carissimo, a udirle. Dice, infatti, che sono un artefice di dèi...

Eu. — ...Perciò ti accusa che tu vai inventando novità circa le cose divine e ti calunnia in tribunale, sicuro che dicerie di questo genere sono facilmente credute dai piú ([7]). Anche di me ([8]), infatti, quando parlo delle cose divine nel-

---

(3) Non sfugga la fine ironia: tra poco se ne accorgerà anche Eutifrone quanto sia difficile parlare di santità, di dèi e di culto religioso. Meleto, giovane, si crede saputissimo intorno al modo di corrompere o migliorare i giovani, tanto d'accusare Socrate e di adirlo davanti ai giudici. Del resto, la presunta sapienza del vecchio indovino non vale piú dell'inesperienza e della presunzione del giovane Meleto.

(4) Continua l'ironia. Nota però che quel che segue risponde perfettamente al convincimento socratico: massima cura di ogni governante dovrebbe essere quella di educare ottimamente la gioventú. Compito molto arduo e superiore alle forze dei molti Meleto. Di qui l'ironia.

(5) Questo il programma di Socrate: riformare la società ateniese nelle sue tradizioni e istituzioni sociali, politiche, morali e religiose, e questo il programma di Platone. Perciò venne accusato e condannato da quanti, come Meleto, credevano che le innovazioni, anche illuminate e costruttive, facessero ruinare lo Stato dalle fondamenta. Anche Eutifrone è uno di questi conservatori ciechi e intransigenti.

(6) Il proverbio greco, « cominciare da Hestia », sembra che abbia qui questo significato, cominciare dalle « cose migliori », come traduce il Croiset. Eutifrone è rispettoso e deferente verso Socrate per tutto il dialogo, ma non è vero e intelligente riconoscimento; solo incapacità di riflettere e rendersi conto della distanza che lo separa dal filosofo. Egli resta il farisaico interprete della legge, che, come Meleto nei confronti di Socrate e per la stessa insipienza, va dall'Arconte-re per sporgere denuncia contro il padre.

(7) Povero Eutifrone! Brav'uomo, non s'accorge che egli è uno della folla, dei « piú », facile a credere a nuove divinità e altrettanto facile a perseguitarle e a condannarle!

(8) Καὶ ἐμοῦ: efficacissimo. Anche di Eutifrone, sapientissimo in teologia, la folla ride! Socrate può consolarsi. Il passo è anche una testimonianza dello scetticismo dilagante in Atene, ormai poco rispettosa delle divinità dell'Olimpo

l'assemblea e predico il futuro, ridono come se fossi fuor di senno. Eppure delle cose che ho predette non una ne ho annunciata che non sia risultata vera. Ma costoro hanno invidia di tutti coloro che sono come noi ([9]). Non bisogna per nulla darsene pensiero, ma piuttosto andar loro direttamente incontro ([10]).

So. — O caro Eutifrone ([11]), ma l'esser oggetto di riso non è cosa poi forse degna d'alcuna importanza ([12])... Forse tu sembri parco ([13]) nel donare te stesso e non sembra che tu voglia andare insegnando la tua sapienza. Io, invece, temo a causa del mio umor socievole, di apparire come uno che tutto quanto possiede è pronto a prodigarlo a chiunque, non solo senza mercede ([14]), ma anzi ben volentieri offrendomi, se qualcuno è disposto ad ascoltarmi ([15])...

---

e dei loro ministri. Eppure, come sempre capita, anche in epoche di miscredenza, proprio perché manca la vera religione, la superstizione e il culto esteriore acquistano maggior credito; non si crede nella divinità e si è reazionari e ciecamente conservatori. Esempio significativo Aristofane, il grande commediografo contemporaneo di Socrate: è acremente avverso ai novatori e poi mette in burla gli dèi dell'Olimpo.

(9) Nota l'ingenua e nello stesso tempo pretenziosa sicurezza dell'indovino. Quale indovino e quale teologo hanno mai dubitato della propria infallibilità?

(10) Socrate non si lascia sfuggire la conclusione dimessa e quasi rassegnata del discorso di Eutifrone.

(11) Questa volta l'ironia è bonaria, quasi affettuosa. Quando l'ignorante perde la presunzione di essere sapiente suscita indulgenza e comprensione.

(12) Gli accusatori di Socrate, invece, miravano a ben altro. Delle predizioni e dei racconti mitici di Eutifrone si poteva ridere; delle dottrine socratiche, no. Gli Eutifrone di tutti i tempi fanno ridere; i Socrate — uno ogni tanto — si temono, si perseguitano, si uccidono, perché non si possono vincere; ma, dopo morti, sono piú vivi.

(13) Tutt'altro che parco Eutifrone; non avrà mai perduto l'occasione di cianciare intorno agli dèi e alla loro vita e di predire il futuro; ma gli Ateniesi lo lasciavano parlare e ridevano. I discorsi di Socrate, invece, impressionavano e insospettivano, gli procuravano amici fedelissimi e devoti, o nemici temibili e implacabili.

(14) Allusione ai sofisti, che per primi insegnarono a pagamento.

(15) Non c'è dubbio che l'abitudine di Socrate di parlare in pubblico con chiunque fosse disposto ad ascoltarlo, di mettere in imbarazzo quanti, sofisti o loro seguaci, si credessero sapienti, abbia irritato non pochi suoi contemporanei, anche autorevoli. È da cercare qui un altro dei motivi dell'accusa. Nota come l'*Eutifrone* sia legato all'ambiente e agli argomenti dell'*Apologia,* di cui può considerarsi un completamento. La data di composizione oscilla tra il 396 e il 395.

Per Eracle! Sarà difficile, Eutifrone, che i piú conoscano come ciò [accusare il padre di omicidio] possa essere giusto. Non credo, infatti, che chicchessia potrebbe intentare rettamente una causa simile, ma soltanto chi si è spinto molto avanti nella via del sapere ([16]).

Eu. — Molto ([17]), invero, per Zeus, o Socrate... Mi sembra ridicola, o Socrate, la distinzione che tu fai se l'ucciso sia un estraneo, o uno di casa. Non consideri, invece, che questo solo bisogna guardare: se l'uccisore abbia avuto il diritto d'uccidere o no. Se era nel diritto, lo si lascia stare; se no, bisogna muovergli causa, anche se l'uccisore segga con te sotto lo stesso tuo tetto e alla tua stessa mensa ([18])... [Mio padre e gli altri di casa giudicano] empio che il fi-

---

(16) A parte l'evidente ironia (Socrate conosceva quanto Eutifrone fosse ignorante, meglio, solo sapiente di popolare sapere, e carico di pregiudizi e superstizioni), le considerazioni di Socrate introducono nell'argomento del dialogo e mettono di colpo i due personaggi l'uno di fronte all'altro: Socrate ed Eutifrone sulla soglia del Tribunale; Socrate e Meleto davanti ai giudici (*Apologia*). L'indovino accusa il padre di omicidio, senza riflettere sul significato intrinseco della sua azione, se essa sia davvero giusta e santa, oppure no: gli basta che sia conforme ad un'azione consimile di Zeus, secondo le narrazioni mitiche. Il filosofo vuole molto di piú: prima di compiere un'azione, bisogna conoscere se sia giusta o no; per poterlo conoscere, è necessario prima sapere che cosa sia la giustizia in se stessa, possedere la nozione razionale o il concetto o la definizione della giustizia, senza farsi traviare dai racconti religiosi o dalla credenza in dèi grossolani. Se la religione è quella di Eutifrone e del popolo, la morale ha il diritto di costituirsi autonoma, di prescinderne, ma, oltre alla religione del Zeus popolare, c'è quella della Divinità, intelligenza suprema, ottima, giustissima. In essa la morale del filosofo ha il suo fondamento saldo e la sua garanzia sicura.

Già, fin da queste prime battute, Platone segna la netta distinzione tra la religione di Eutifrone e la religione di Socrate, che non è quella del popolo ateniese, e nota quanto essa sia migliore dell'altra. Assegna a Socrate un interlocutore adatto: un uomo, imbevuto di credenze tradizionali, incapace di critica e discernimento, pericoloso, come tutti i fanatici farisei, fino al punto da mandare a morte innocenti e giusti.

(17) Ridicolo o ingenuo? E chi piú di Eutifrone, interprete del volere divino e conoscitore della vita degli dèi, può essere avanti nella via della sapienza?

(18) Eutifrone rimprovera a Socrate di distinguere tra un parente e un estraneo; la legge non può ammettere simili distinzioni, e nessuno deve farsi influenzare da motivi non attinenti al puro concetto del diritto. Ma che c'è dietro tanto rigorismo? Una falsa credenza religiosa dovuta a un'inadeguata concezione della divinità. Ma, per l'indovino, basta adempiere all'atto formale della denunzia: il proprio dovere è fatto e la coscienza è a posto.

glio accusi il padre d'omicidio; in verità, si mostrano assai poco esperti, o Socrate, nella scienza del divino, intorno a che cosa è il santo e a che cosa il non santo ([19]).

5 b-c. — Eu. — In verità, per Zeus, o Socrate, se si mettesse in capo d'intentare processo contro di me, troverei ben io, credo, la via giusta ([20]); e i giudici dovrebbero occuparsi piú di lui che di me.

So. — Non ne dubito affatto, amico caro, ed è per questo che desidero diventare tuo scolaro, ben sapendo che di te, né Meleto, né alcun altro, s'accorgono. Invece io son cosí in vista e cosí ben conosciuto da essere accusato di empietà ([21]).

5 d - 6 c. — So. — Dimmi dunque: che cosa affermi che siano il santo e il non santo?

Eu. — Dico che il santo è ciò che sto ora per fare: trarre in giudizio chi ha errato, rendendosi colpevole di uccisione, o di profanazione di cose sacre, o di alcuna altra cosa simile, sia egli padre, madre, chiunque altro ([22]); e il non trarlo in giudizio è empio. Ecco, o Socrate, sta attento che ti darò una grande prova ([23]) della legge, che è come io dico, cioè non si deve indulgere all'empio, chiunque egli sia.

---

(19) Eutifrone non ha il minimo dubbio sull'infallibilità della sua sapienza. Il fatto, qui narrato, è certamente avvenuto ed ha dovuto destare scalpore e accrescere la notorietà dell'indovino. Platone se ne serve come punto di partenza per il dialogo tra Socrate ed Eutifrone.

(20) Non c'è da dubitarne: Eutifrone e Meleto, anche nello scontro, s'intenderebbero; Socrate non può essere compreso né dall'uno né dall'altro.

(21) Non c'è vanteria; sarebbe una stonatura. Di Eutifrone nessuno s'accorge: il suo modo di pensare in materia di religione è quello stesso del popolo; non cosí di Socrate: la sua conversazione fa scandalo.

(22) Risposta ingenua, quasi infantile, nel suo angusto dogmatismo. Questo il ragionamento di Eutifrone; sono dotto in materia di religione e so che cosa sia santo e non santo; agisco in conformità del mio sapere; dunque l'azione che sto per compiere, per il solo fatto che la compio, è santa. Resta da vedere se veramente Eutifrone sia sapiente in materia di santità. Invece, la sua risposta non dice nulla: presuppone per data la definizione e cita una delle azioni a essa conformi.

(23) Nota l'ironia.

Quante volte l'ho ripetuto! Gli stessi uomini, che considerano Zeus come il migliore e il piú giusto degli dèi, son concordi nell'affermare che incatenò il padre, perché aveva divorato i suoi figli contro giustizia, e che Crono, a sua volta, per ragioni analoghe, mutilò il proprio padre. Eppure queste stesse persone s'indignano contro di me, perché traggo dinanzi al tribunale mio padre che si è reso colpevole. In tal maniera si contraddicono: giudicano diversamente della stessa cosa, secondo che si tratta degli dèi, o di me ([24]).

So. — Ah! dunque, Eutifrone, è proprio questa la ragione per cui io mi debbo ora difendere in tribunale. Infatti, quando qualcuno mi racconta siffatte cose intorno agli dèi, non le so sopportare a nessun costo ([25]). Ed è a causa di ciò certamente, a quanto sembra, che diranno che io sono in errore. Ora poi, se anche a te, che sei sapiente in materia, appaiono vere queste storie ([26]), bisognerà per forza che le accetti. Giacché, in verità, come potremmo opporci io e gli altri, che come me riconoscono di non saper niente intorno a queste cose? ([27]). Ma, dimmi, in nome di Zeus, dio dell'Amicizia, tu credi proprio che si siano svolte cosí le vicende?

Eu. — Senz'altro, e ci sono cose ancora piú mirabili che i piú non sanno ([28])... Purché tu lo voglia, ti potrò raccontare... molte altre di queste vicende ([29]), che so bene che ti sconcerteranno all'udirle...

---

(24) Questo il fondamento dell'infallibile scienza di Eutifrone e di quanti (il popolo) la pensavano come lui: legittimare le proprie malefatte con le malefatte attribuite agli dèi dai miti tradizionali. Questa la religione a cui né Socrate né Platone potevano aderire.

(25) In effetti la critica che Socrate non risparmiava ai miti religiosi è stata uno dei motivi dell'accusa e della condanna. Nota l'aperta franchezza con cui il filosofo manifesta subito la sua opinione, contraria a quella dell'indovino.

(26) Era da sperare che un dottore in teologia bevesse un po' meno grosso del popolino di Atene.

(27) C'è dell'ironia, ma fino ad un certo punto. La sapienza di Socrate è su un altro piano e a un altro livello.

(28) Eutifrone sarebbe lieto che Socrate lo invitasse a sciorinare le sue storie per dare un bel saggio della sua sapienza.

(29) Non ha potuto resistere: si è invitato da sé. Ma a Socrate interessava

7 a - 8 b. — Eu. — È santo ciò che è caro agli dèi ([30]), non è santo ciò che non è loro caro...

So. — E intorno a quali argomenti il disaccordo, o carissimo, scatena inimicizia e ira? [Non certo intorno ai numeri]; ci metteremmo a contare e subito ci accorderemmo sulla controversia ([31])... A proposito di che cosa, dunque, quando tra noi c'è dissenso e non possiamo giungere ad alcuna decisione, siamo nemici e in collera? Forse tu non hai presenti ora cose di questo genere ([32]). Rifletti un poco, però, su quello che vado dicendo, se queste cose siffatte non sono, per avventura, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo...

Eu. — È proprio questo il dissenso, o Socrate, e intorno a questi argomenti.

So. — E allora? Gli dèi, o Eutifrone, se hanno qualche dissenso fra loro, non l'avranno proprio circa queste questioni? ([33])...

Eu. — Ma io credo, o Socrate, che non potrà esservi discordia tra gli dèi intorno al punto in discussione: chi ha ucciso ingiustamente deve essere punito ([34]).

---

mettere in chiaro cose molto piú serie. La breve digressione intorno alle storie di dèi ha dato modo ai due conversatori di manifestare la loro opinione in proposito.

(30) Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον. Anche questa definizione risponde a un'opinione popolare. Tutto sta a precisare a quali dèi: a quelli della tradizione, del popolo e di Eutifrone, o al Dio-Intelligenza suprema?

(31) Nei calcoli matematici è facile mettersi d'accordo, ma quando si tratta di dire che cosa è il giusto, il santo, il bello, il bene ecc., i calcoli non valgono piú in quanto non si tratta di quantità misurabili pesabili contabili. L'accordo delle opinioni sarà impossibile fino a quando ciascuno, uomo o dio, giudica secondo il capriccio e non secondo un principio oggettivo.

(32) Nota la fine e atroce ironia: il dottore in teologia tradizionale è ricco di pregiudizi e di miti stravaganti, indegni degli dèi e degli uomini, ma non tiene presenti i valori morali!

(33) Nota l'assurdo di concepire divinità che non s'accordino sui valori spirituali. Restano inferiori agli uomini, che almeno fanno un retto uso della ragione.

(34) Esatto; ma bisogna essere d'accordo nello stabilire se, chi ha ucciso, ha ucciso ingiustamente. Esiste questo criterio assoluto? Lo possiedono gli dèi, se sono cosí come ce li presenta la tradizione?

9 b. — Eu. — Ma forse non è impresa da poco, o Socrate, benché io possa benissimo dimostrartelo ([35]).

So. — Capisco; io ti sembro piú tardo d'intelletto dei giudici; giacché a loro mostrerai chiaramente che queste cose sono ingiuste e che tutti gli dèi detestano siffatte azioni ([36]).

9 e. — So. — Vogliamo ora esaminare anche questo, o Eutifrone, se è ben detto, o lasciamo correre? Dobbiamo approvare a primo acchito senza niente chiedere né a noi né agli altri, non appena qualcuno afferma che una cosa sia in un certo modo, o dobbiamo esaminare cosa dice costui?

Eu. — Dobbiamo esaminarlo; però io credo che quel che abbiam detto ora, sia proprio ben detto ([37]).

11 b-d. — So. — Le cose che tu dici, o Eutifrone, sembra che siano addirittura del mio antenato Dedalo ([38])... Queste definizioni son tue; ...non vogliono rimanerti ferme...

Eu. — A me sembra che all'incirca di questo motteggio abbian bisogno le cose dette; infatti, questo girare attorno a se stesse e non rimanere ferme in nessun luogo non son io che lo provoco; ma sei tu che mi sembri quel Dedalo; ché, per conto mio, rimarrebbero ferme cosí ([39])...

---

(35) Eutifrone, per un momento, si rende conto che non è cosí facile discorrere, con scienza, di dèi e di santità; poi torna quello di prima: ciecamente fiducioso nella sua sapienza. Socrate potrà fargli confessare la sua ignoranza, fare brutte figure, ma non riescirà a modificarlo, né tanto meno a... convertirlo.

(36) Qui la stoccata è contro i giudici che non sono di piú di Eutifrone e di Meleto.

(37) Nota le due diverse mentalità: prudente e critica quella di Socrate (non accettare niente per vero, se prima non sia stato sottoposto al vaglio della ragione); credula e dogmatica quella di Eutifrone.

(38) Socrate, figlio dello scultore Sofronisco e scultore egli stesso, si dice, scherzando, discendente di Dedalo, leggendario antenato degli scultori. Platone ama spesso raffigurare in un'immagine l'azione che Socrate esercitava sul discorso e sulle persone: nel *Menone* è paragonato alla torpedine marina, nel *Convito* a un Sileno.

(39) Il povero Eutifrone, abituato tra il popolo a dettare sentenze, a bere e a far bere grosso, non si raccapezza piú tra le distinzioni e le sottigliezze di Socrate. La sapienza gli sfugge via come le statue di Dedalo, proprio a lui che, in materia di religione, non muoverebbe una virgola di quanto si va raccontando da tempi antichi.

So. — Giacché, a quel che pare, non ti affanni molto ([40]), io stesso cercherò di suggerirti come tu mi abbia a istruire intorno al santo.

12 c-d. — So. — Ebbene, io dicevo anche poc'anzi pressappoco la medesima cosa. Ti domando: se dove è il giusto ivi è anche il santo; ovvero: se dove è il santo è anche il giusto, ma dove c'è il giusto non vi è sempre il santo; il santo, infatti, è una parte del giusto. Dovremo dire cosí, o diversamente?

Eu. — No, cosí. Mi sembra che tu dica il vero ([41]).

---

(40) Terribile stoccata: un teologo, che non si dà pensiero d'indagare, pur accorgendosi di non avere idee chiare, intorno alla santità e agli dèi!

(41) È sconcertante come Eutifrone possa concedere di primo acchito e senza un attimo di esitazione che la santità sia una parte della giustizia. Cerchiamo di spiegarci perché a questo punto il dialogo volge su un argomento, che può sembrare nuovo rispetto al primo.

Definire la santità è l'oggetto della discussione tra Socrate e Eutifrone. «È santo ciò che è caro agli dèi», dice l'indovino, ma gli dèi sono discordi e in lotta tra loro; dunque, conclude Socrate, il santo non può essere ciò che è caro agli dèi, perché costoro sono discordi nel giudicare santa o non santa un'azione.

Il nodo della questione è nel modo di concepire la divinità. La definizione, pertanto, non è abbandonata perché errata, ma in quanto gli dèi sono concepiti da Eutifrone in maniera inadeguata al concetto di santità. Eutifrone, invece, rinunzia alla definizione e conserva la sua concezione della divinità. Su questa base prosegue il dialogo; solo tenendo presente questo punto si spiegano la discussione e la confutazione delle altre due definizioni. Infatti, posto che gli dèi sono discordi, patricidi, capricciosi e passionali, la santità non può dipendere dal loro giudizio né essere un attributo divino: è un valore autonomo; dunque il santo non è tale perché amato dagli dèi, ma è amato dagli dèi perché è santo. Conclusione: dalla divinità della tradizione non si possono far dipendere i valori morali e religiosi, in quanto essa è su un piano inferiore.

Ormai che Eutifrone, pur di non abbandonare la concezione tradizionale degli dèi, ha acconsentito a considerare autonomi i valori spirituali, consegue che la questione si sposti su questo piano e precisamente sul valore della giustizia; donde il problema dei rapporti tra santità e giustizia: la santità riguarda i rapporti degli uomini con gli dèi; la giustizia quelli degli uomini tra loro. Logicamente la santità dovrebbe comprendere la giustizia, cioè questa dovrebbe essere una parte di quella. Invece, Socrate conclude che la santità è una parte della giustizia e subordina una virtú che s'indirizza alla divinità ad un'altra che riguarda gli uomini. La conclusione anche questa volta è inoppugnabile; infatti, se gli dèi sono discordi intorno a quel che è santo, giusto, buono e incapaci di possedere queste virtú, com'è possibile subordinare la giustizia alla santità? Gli dèi di Eutifrone sono inferiori all'ideale umano di giustizia; perciò la santità va subordinata a quest'ultima e ne è una parte.

13 e - 14 b. — So. — E dimmi allora, o ottimo uomo: l'arte di servire agli dèi, alla realizzazione di che cosa ti parrebbe indirizzata? È chiaro che tu lo sai, poiché dici di sapere le cose riguardanti la divinità piú di qualsiasi altro vivente.

Eu. — E dico il vero, Socrate ([42])...

So. — E allora? Di tutte le numerose opere e belle che fanno gli dèi, qual'è la principale?

Eu. — Te l'ho detto anche prima, Socrate, che è impresa non indifferente sapere minutamente tutte queste cose come esse stiano ([43])...

14 e. — So. — La santità sarebbe, dunque, o Eutifrone, una specie di scambio reciproco tra gli dèi e tra gli uomini.

Eu. — Sí un commercio, se cosí ti piace dire ([44])...

15 d - 16 a. — So. — Se, infatti, tu non conoscessi bene e il santo e il non santo, non sarebbe stato possibile che ti decidessi ad accusare d'omicidio il tuo vecchio padre per

---

Quale conclusione bisogna trarre da quest'insieme di argomentazioni? Non un'anticipazione dell'autonomia kantiana della morale (Gomperz), né l'identificazione della divinità con la giustizia (Croiset). Socrate non rivendica né l'autonomia della morale, né quella della ragione, ma rileva la necessità di una religione migliore di quella tradizionale. Soltanto allora la santità, virtú superiore, non sarà piú una parte della giustizia.

(42) Nonostante le brutte figure, Eutifrone fino all'ultimo è sempre lo stesso. I discorsi di Socrate scivolano nella sua mente senza lasciare traccia. Ignorante confesso, alla fine si crede sempre sapientissimo in materia di religione.

(43) Ma ha detto poco fa di saperne in materia di divinità piú di qualsiasi altro vivente!

(44) Cosí Eutifrone precisa il significato della frase « aver cura degli dèi ». Il santo viene a identificarsi con il culto e le cerimonie religiose. Anche questa volta il difetto non è nella definizione, ma nel modo di concepire il culto, come « scambio » utilitario, commercio di offerte, da parte degli uomini, per ottenere benefici da parte degli dèi. Come l'accenno alla leggenda di Zeus e Crono, a principio del dialogo, ha offerto a Socrate l'occasione di manifestare il suo dissenso circa il modo tradizionale o popolare di concepire gli dèi; cosí la riduzione del santo al culto, quasi alla fine del dialogo, dà modo a Socrate di disapprovare la maniera utilitaristica di concepire il culto stesso. La critica della religione tradizionale è completa; tutto dichiarato il punto di vista di Socrate rispetto ad essa. Da questa posizione prende l'avvio l'ulteriore sviluppo che Platone darà al problema religioso.

quel tuo contadino; ma anzi avresti temuto di esporti a cosí grave pericolo di compiere un'opera empia di fronte agli dèi, e avresti avuto vergogna di fronte agli uomini. Io, invece, sono convinto che tu credi di conoscere ciò che è santo e ciò che non lo è ([45]). Dimmi ora, o carissimo Eutifrone, e non mi celare ciò che tu pensi.

Eu. — In altra occasione, Socrate; ora ho fretta: devo recarmi altrove ([46]) ed è ormai ora ([47]).

So. — Cosa fai, amico mio? Mi privi della grande speranza che io mi nutrivo di poter imparare da te cosa sia il santo e cosa il non santo. Mi sarei difeso cosí dall'accusa di Meleto, dimostrandogli che ad opera di Eutifrone sono divenuto ormai sapiente intorno alle cose divine e non fabbrico piú né invento come prima, per ignoranza, novità su questo argomento. Avrei cosí vissuto per il rimanente tempo una vita migliore ([48]).

c) *La « Repubblica »*.

Come scrive il Gomperz: nella *Repubblica* « il mito è sottoposto ad uno studio piú approfondito e la critica è con-

---

(45) Qui l'ironia assume un tono di severo rimprovero, anzi di condanna. Eutifrone, costretto a confessare di non conoscere che cosa è il santo, non rinunzia al proposito di accusare suo padre. Crede di riparare a un delitto e ne commette un altro, solo perché falsi racconti intorno agli dèi lo confortano e confermano nel suo convincimento. Platone vuol provare quanto una concezione inadeguata della divinità contribuisca alla corruzione del costume.

(46) Forse dall'Arconte-re per sporgere denunzia contro il padre?

(47) Le ultime parole del dottore in teologia tradizionale suonano come una condanna piú grave di quella pronunziata prima da Socrate. Nessuna preoccupazione, nessun turbamento per la sua ignoranza intorno a problemi che dovrebbero non lasciargli pace. Come se niente gli fosse capitato, pensa solo a non far tardi. Alla ricerca preferisce magari vendere due fandonie al popolo per qualche moneta.

(48) La chiusa è ironica, ma quasi triste. Socrate è sconfortato per la leggerezza e la superficialità che Eutifrone ha dimostrato nella ricerca di cose vitali e decisive per la vita spirituale dell'uomo. Il filosofo sa che dentro il tribunale l'aspetta l'accusa di un uomo della stessa mentalità e della stessa levatura dell'indovino ignorante e fanatico. Varca la soglie dell'Arconte-re senza avere appreso dal teologo che cosa sia santità, dice Platone; con molta sfiducia nella speranza di trovare uomini capaci di comprendere la sua alta missione

dotta in una maniera incisiva» ([1]). Dopo la vivace discussione con Trasimaco, intorno alla giustizia, Glaucone e Adimanto, fratelli di Platone, non si rassegnano alla ritirata del sofista e invitano Socrate a persuaderli che «è meglio essere giusti che ingiusti» ([2]). Precisamente Glaucone domanda al filosofo in quale delle tre specie di bene, da lui distinte, collochi la giustizia, e Socrate risponde: «nel piú bello, quello che è per se stesso (ὃ καὶ δι'αὐτό) e che bisogna amare per le sue conseguenze, se si vuole esser felici». Glaucone osserva che i piú, invece, credono che la giustizia appartenga alla specie faticosa, che bisogna praticare «per buona fama, ma per se stessa è da fuggire come gravosa» ([3]); e che non ha mai udito da alcuno difendere e lodare adeguatamente la giustizia in sé e per sé ([4]). Secondo i discorsi di Trasimaco e di altri, prosegue Glaucone, il male di patire l'ingiustizia è maggiore del bene che se ne ha praticandola; pertanto, solo coloro che non sono capaci di farla e, d'altra parte, non vogliono subirla, si sono accordati nel sostenere che non sia a fare né a patire ([5]). In breve, si è giusti per l'impotenza di essere ingiusti. Chi è costretto ad essere giusto contro sua voglia, se potesse commettere ingiustizia, senza essere visto (come Gige, in virtú del magico anello), non avrebbe la costanza di perseverare nella giustizia. Ingiusto perfetto colui che, facendo ingiustizia, riesce a sembrare sempre giusto: «è somma ingiustizia passare per giusto senza esserlo»; vero giusto, non sembrarlo, ma esserlo ([6]). Grandissima, poi, la differenza circa i vantaggi: il giusto sarà torturato e imprigionato, soffrirà tutto; l'ingiusto otterrà

---

morale e religiosa, è facile sottintendere. I due personaggi del dialogo si lasciano: uno di loro varca la soglia del tribunale di Atene. Gravi eventi maturano tra tanta serenità: un giusto condannato trionferà morendo.

(1) *Op. cit.*, vol. II, p. 483.
(2) *Repubblica*, 357 a.
(3) *Repubblica*, 358 a.
(4) *Repubblica*, 358 d.
(5) *Repubblica*, 359 a. Cfr. *Gorgia*, 483 a.
(6) *Repubblica*, 361 a-b.

quanto desidera. Né ha da temere la punizione divina, perché «agli dèi offre sacrifici e voti considerevoli e magnifici, e molto meglio di quanto possa fare il giusto; viene a conciliarsi con loro come con gli uomini, sicché può dirsi con verisimiglianza che egli è agli dèi piú caro che non il giusto» (7).

Tutti i motivi del discorso di Glaucone sono tipici della sofistica, o almeno degli ambienti da essa influenzati. Ne risulta un concetto di giustizia puramente negativo: è giusto chi è incapace di ingiustizia; chi teme sanzioni, o chi non sa ben manovrare i propri atti ingiusti sí da farli apparire giusti. Il problema di che cosa è la giustizia non è ancora neanche sfiorato; infatti, si tratta di stabilire non se sia «gravoso» praticare la giustizia, ma se, pur essendo oltremodo gravoso, sia bene ugualmente praticarla; non se sia vantaggiosa l'abilità di «sembrare» giusti essendo ingiusti, ma se necessario «essere» veramente giusti; non se la giustizia dia o no ricompense materiali — anche l'universo —, ma se sia necessario praticarla e amarla come tale, costi quel che costi e a prescindere da qualsiasi considerazione utilitaria.

La concezione della giustizia, della morale, esposta da Glaucone si accorda con la religione tradizionale come è presentata e criticata nell'*Eutifrone*. Infatti, l'ingiusto può offrire con gran munificenza voti e sacrifici agli dèi, cattivarseli piú del giusto, farsene degli «utili» complici, che gli assicurano un posto di prima fila anche nell'oltretomba, regno anch'esso d'ingiustizia; perciò anche agli dèi egli è piú caro del giusto. In questa concezione, il culto è manovrato in modo, con la compiacente complicità degli Eutifrone di ogni tempo, che l'ingiusto creda di sfuggire alla divina punizione e che gli dèi si prestino a essere comprati; ma proprio la mitologia autorizzava questa concezione della divinità. Può sembrar strano, ma le spregiudicate teorie morali e

(7) *Repubblica*, 362 c-d.

religiose della sofistica concordano, nel momento che le demoliscono per mancanza dello spirito religioso capace di rinnovarle, con le vecchie credenze religiose, dalle quali, infatti, l'ingiustizia è come garantita; ciò prova quanto la miscredenza incida sulla morale e rinfocoli le superstizioni nella forma di concezione grossolana della divinità. Riforma morale e riforma religiosa si condizionano reciprocamente.

Ciò appare piú chiaramente dal discorso di Adimanto, portavoce dei ragionamenti di quelli che lodano la giustizia e biasimano l'ingiustizia. Non la lodano in sé e per sé, ma per il buon nome che essa procura, la fama, le magistrature e ogni altra specie di vantaggi. Anche questo modo di concepire la giustizia è convalidato dalla credenza che gli dèi distribuiscono, a chi ha buona fama, beni infiniti, come dicono Esiodo, Museo ed Eumolpo. Infatti, nell'Ade, i giusti, imbandito il « simposio dei santi », passano il tempo incoronati ed ebbri come se « la piú bella ricompensa della virtú fosse l'eterna ebbrezza » ([8]). Invece, agli empi e agli ingiusti è riservata ogni specie di castighi.

Adimanto non difende la giustizia, completa il discorso del fratello, anche se sembra contraddirlo sui benefici che essa produce. Infatti, posto che la giustizia non è lodata né praticata per se stessa, bensí in vista della reputazione e di ricompense materiali e che gli dèi non badano agli scopi per cui si è giusti, ma, senza curarsi delle intenzioni, ricompensano chi comunque sia stato giusto; si può concludere con Glaucone che, in fondo, gli uomini agiscono volentieri contro giustizia nel caso che a loro torna piú utile comportarsi cosí; né, d'altra parte rischiano la reputazione, dato che il perfetto ingiusto è chi sa sembrare giusto. Né c'è da temere il giudizio divino, una volta che gli dèi non badano agli scopi per cui si è giusti né alle intenzioni: basta far voti e sacrifici per comprare anche i loro premi.

---

(8) *Repubblica*, 363 d: ... κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

A Platone, oltre che a mettere in luce la falsa concezione della giustizia, interessa individuarne la causa nei miti intorno agli dèi; perciò Glaucone, con aperta e forte ironia, si dilunga sui discorsi mirabolanti che si fanno circa gli dèi e la virtù. «Gli dèi, infatti, lasciano in retaggio sciagure ai buoni e vita infelice e riservano sorte opposta ai cattivi». Della malvagità e del capriccio degli dèi approfittano «ciurmadori e indovini, i quali fanno intendere ai ricchi che, con sacrifici e incantagioni, possono piegare gli dèi a sanare, in gioia e festa, le iniquità commesse». Scongiuri e incantesimi sono mezzi adatti per mettere la divinità al servizio dei suoi ministri (9). L'ingiusto è in una botte di ferro: basta che riesca a celarsi agli uomini; quanto agli dèi, non ha neanche questa preoccupazione. Infatti, o gli dèi non esistono e non c'è problema; o esistono e si curano delle cose umane, ed è sufficiente, a sentir le leggende (10) e le genealogie dei poeti, sedurli con offerte e olocausti. Ma, se cosí, è meglio commettere ingiustizia: con i profitti che se ne ricavano si può sacrificare piú generosamente; invece, anche se il giusto è immune dai castighi divini, perde i guadagni dell'ingiustizia (11). In breve: divinità che giudicano senza tener conto del bene e del male; ministri ciurmadori senza scrupoli che vendono le pratiche religiose al migliore offerente e mettono il culto al servizio dei malvagi; uomini increduli e spregiudicati che, assaliti da paure di pene divine, comprano il perdono e si credono cosí purificati e assolti dalle loro colpe: questa la cattiva religione, causa di tanta corruzione, la religione che Platone condanna assieme ai poeti Omero ed Esiodo, ai mitologi,

(9) *Repubblica,* 364 a - 465 a.

(10) Con il Fraccaroli (*La Repubblica,* Firenze, La Nuova Italia, 1932, p. 90, n. 1) leggo λόγων e non νόμων, accettato dal Burnet (*Platonis opera,* Tomus IV, Oxonii e Typogr. Clarendoniano). Leggono λόγων anche lo Chambry (Paris, Ed. «Les Belles Lettres», T. VI, 1932, p. 60), lo Zuretti (*Rep.,* Bari, Laterza, 1913, p. 68) e altri.

(11) *Repubblica,* 365 e - 366 b. Cfr. anche *Timeo,* 40 d-e.

agli indovini e ai mestieranti di riti e d'incantesimi ([12]). Quale effetto fanno sull'anima dei giovani, su quanti da natura sono dotati e capaci, e desiderano condurre la vita nel miglior modo possibile, tutte queste cose che si spacciano intorno al vizio e alla virtú e sul modo in cui sono giudicati dagli dèi e dagli uomini? ([13]).

Nei due discorsi di Glaucone e Adimanto è manifesto il legame tra la corruzione morale e le concezioni religiose: una riforma di queste ultime è il presupposto indispensabile per un nuovo migliore assetto della società. La critica di Platone alle false credenze coinvolge anche la sofistica, almeno come il filosofo ce la presenta ([14]), quasi vi sia una coincidenza di vedute tra la credenza e la miscredenza; e c'è, infatti, ogni qualvolta predominano concezioni insufficienti o indegne della divinità, per cui se, da un lato, la miscredenza contribuisce a purificare la nozione di Dio, dall'altro, si serve di quelle concezioni per spingersi alla negazione della sua esistenza. Certo, i sofisti sono antitradizionalisti e, in materia di religione, scettici come Protagora ([15]), o atei come Prodico ([16]) e Crizia ([17]): gli dèi e

(12) C'è anche un'allusione alle pratiche orfiche e ai riti magici (364 d - 365 a), ma certamente Platone ha di mira certe forme grossolane e popolari di culti orfici e non l'orfismo vero e proprio, nato in polemica con la religione ufficiale e da esigenze che Platone stesso fa sue.

(13) *Repubblica*, 365 b.

(14) È ormai pacifico che la sofistica storicamente, almeno in alcuni dei suoi maggiori rappresentanti e per certi aspetti, non è stata cosí come la presenta la polemica platonica. Ma qui non c'interessa il problema della riabilitazione della sofistica, iniziata dallo Hegel (*Geschichte der Philosophie*) e poi continuata dal Grote (*History of Greece: Plato and the other companions of Socrates*), dal Gomperz (*op. cit.*), dal Nestle (*Die Vorsokratiker*, Jena, Diederichs, 1922; *Einleitung* al commento del *Gorgia*, Leipzig, Teubner, 1909) e da tanti altri interpreti fino ai nostri giorni.

(15) È noto il seguente frammento 4 di Protagora: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου (*Eus. P. E.* XIV, 3, 7, in Diels, *Die Frag. der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhadlung, 1922, vol. II, p. 4).

(16) Secondo Prodico gli dèi non sono che personificazioni delle forze della natura (Sext., *Adv. math.*, IX, 18, in Diels, *op. cit.*, vol. II, fr. 5).

(17) Per Crizia, un uomo abile inventò gli dèi, affinché non sfuggissero alla punizione i delitti segreti (Sext., *Adv. math.*, IV, 18, 51 segg.).

il culto sono una invenzione degli uomini e, infatti, differiscono secondo i luoghi ([18]). Ma proprio le credenze che i sofisti criticano fino allo scherno fanno il loro giuoco nell'elogio dell'ingiustizia rispetto alla giustizia, coonestano la negazione di una verità e di una legge oggettiva e la rivendicazione del diritto naturale di ciascuno a seguire liberamente le proprie tendenze contro le limitazioni imposte dal diritto positivo e da presunte inviolabili leggi morali ([19]); per i piú giovani, l'individuo è arbitro e signore di se stesso: l'uomo fa leggi e costumi e perciò può manipolarli a suo piacimento ([20]). Forse che la volontà degli dèi non è dominata dall'arbitrio e assecondatrice di istinti e passioni? Anche gli dèi della mitologia non si curano della giustizia, purché gli uomini offrano loro una parte dei profitti che ingiustamente si procurano: Trasimaco poteva legittimare la sua teoria del giusto come il diritto del piú forte conformemente ad alcune credenze religiose. Cosí la sofistica volge le sue critiche contro quella religione che la legittima, e un errore finisce per aiutare l'altro; donde la conclusione di Platone che poeti politici indovini sofisti concorrono tutti a distruggere la virtú, a corrodere la società per ciò che raccontano intorno agli dèi e agli eroi ([21]). Dunque è necessario riformare miti e leggende, come propone Socrate all'inizio del suo lungo discorso in difesa della giustizia nello Stato e tra gli uomini; curare molto l'educazione fin dalla piú tenera età.

Per quanto riguarda la musica è necessario proibire che ai fanciulli si raccontino favole false come quelle di Omero e di Esiodo, i quali discorrono degli dèi e degli eroi « ma-

(18) *Leggi*, 889 e.
(19) ZELLER, *op. cit.*, I, pp. 1004-1005.
(20) *Ivi*, p. 1009.
(21) A. DIÈS, *Introduction*, premessa all'ediz. della *Repubblica* a cura di E. CHAMBRY, cit., p. XXXI. Simile a quella sofistica la posizione di Aristofane: conservatore rigido della tradizione, mette spietatamente in ridicolo gli dèi e il loro culto (*Uccelli*). Diversa la posizione di Euripide, che vive profondamente il conflitto tra la fede e il dubbio.

lamente», pronunziando «la piú grande menzogna anche intorno agli esseri piú grandi» (τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος) con le favole che calunniano Urano e Crono ([22]). Insegnare queste e simili cose significa educare i fanciulli all'immoralità, dar loro il convincimento o il pretesto che non si comportano diversamente dai sommi fra gli dèi. Non bisogna neanche insegnare, sia pure sotto forma di allegoria ([23]), che gli dèi siano in guerra tra loro ([24]), come ha raccontato lo stesso Omero. Le favole da narrare ai fanciulli devono essere invece «quanto piú possibile ad esempio di virtú» ([25]); si deve dir loro che Dio è buono per essenza e non opera il male, che è immutabile e non inganna mai ([26]).

Anche le credenze sull'oltretomba vanno modificate: l'Ade non va screditato, come fa Omero con racconti paurosi, ma lodato; bisogna eliminare tutti i nomi terribili e spaventosi (Cocito, Stige, Inferi). Degli dèi non si deve dire che si abbandonino al pianto o al riso smodato, né che si facciano vincere dai sensi; cosí degli eroi. Diversamente, se i giovani odono queste cose, non pie e non vere, e «le prendono sul serio e non se ne turbano come di discorsi indegni, difficilmente uno di loro, diventato uomo, li crederà indegni per sé e se ne rimprovererà» ([27]).

Cosí, fin dal II libro della *Repubblica* e prima di iniziare il discorso intorno alla fondazione dello Stato giusto, Platone critica a fondo le concezioni religiose della mito-

---

(22) Sulla base di queste favole Eutifrone giustifica la denunzia all'Arconte-re di suo padre e qualifica come santa tale azione.

(23) Platone allude alle interpretazioni allegoriche di Omero, fatte con lo scopo di salvare la morale. Crizia, nel dialogo omonimo, dice che gli dèi si divisero i vari luoghi della terra non «per contesa», ma «secondo la sorte», essendo assurdo che essi non conoscessero ciò che spettava a ciascuno di loro, o che, conoscendolo, volessero procurarsi con le contese ciò che spettava ad altri (*Crizia*, 109 b). Questa divisione, fatta «con giustizia», è degna degli dèi.

(24) *Repubblica*, 377 d - 378 e.

(25) *Repubblica*, 383 c.

(26) *Repubblica*, 386 b - 394 a.

(27) Cfr. A. Diès, *Introduction* alla *Rep.*, cit., p. XXX.

logia tradizionale, in se stesse, come inadeguate e indegne della divinità, e per le conseguenze nefaste che hanno sulla vita dei singoli e su quella della società. Egli, come altri prima di lui, vuole scuotere l'autorità dei grandi poeti-maestri, che avevano plasmato l'anima dell'Ellade; ma le sue critiche sono molto di piú dei sarcasmi dei suoi predecessori, come Eraclito e Senofane ([28]). In Platone il problema della riforma della società del suo tempo appare in tutta la sua ampiezza e unità: riforma economica, morale, politica, religiosa; le altre legate a quest'ultima, che ne è il fondamento; solo una concezione religiosa elevata porta come conseguenza una nuova morale e un giusto ordinamento politico, giuridico e sociale; ciò spiega perché la critica della religione tradizionale è posta al principio della grande opera sullo Stato, grandiosa enciclopedia del mondo degli uomini che, non è la « caverna », se sa escire al « sole ». L'ispirazione della *Repubblica* è religiosa, anche se, nel corso del dialogo, sembra predominare quella filosofica vera e propria.

d) *Le « Leggi »*.

La critica della religione tradizionale, presente nell'*Eutifrone,* dialogo giovanile, e nella *Repubblica,* dialogo della maturità, lo è ancora nelle *Leggi,* opera della vecchiaia, riprova di quanta importanza Platone annettesse a questo problema.

Il libro X, dedicato per intero al problema religioso, all'inizio pone la questione dei delitti che devono essere puniti: quelli, molto gravi, contro i sacri riti pubblici e i membri di una qualsiasi comunità; il furto di oggetti sacri; chiunque, con la parola o l'azione, offende gli dèi. La legge deve essere preceduta dal seguente avvertimento: « chi crede,

(28) Cfr. STEFANINI, *op. cit.*, vol. II, p. 97.

secondo le leggi, che gli dèi esistono, giammai commetterà un'azione empia volontariamente, né pronuncerà parola illecita »; chi fa diversamente non crede nell'esistenza degli dèi, o crede che « li possa piegare con sacrifici e preghiere », o che gli dèi non si curino degli uomini ([1]).

Dunque, la causa del male che compiono gli uomini non è soltanto l'ateismo, ma anche una inadeguata concezione della divinità, a sua volta causa di ateismo. La concezione religiosa che qui si combatte e punisce è la stessa di quella criticata nella *Repubblica*. L'assurdità ed anche l'inutilità di concepire divinità arrendevoli di fronte alle malefatte degli uomini e prive del senso della giustizia, è l'argomento principe adoperato dagli increduli per negare l'esistenza degli dèi. Se si vuol vincere la miscredenza, è necessario dimostrare con solidi argomenti « che gli dèi sono e che, essendo eccellenti, non si lasciano ammaliare dai doni e deviare dalla strada della giustizia » ([2]). Pertanto, riformare la religione tradizionale, secondo Platone, non solo non è empietà e ateismo, ma il solo modo per estirpare l'uno e l'altra. Accettare passivamente la mitologia popolare è già rendersi colpevoli verso la divinità e, per le gravi conseguenze sociali che ne derivano, anche verso lo Stato, e farsi complici degli empi e degli increduli.

Rimedio inevitabile per correggere la convinzione che gli dèi, adescati dalle offerte, favoriscano le malefatte degli uomini, una rigorosa sorveglianza e una disciplina del culto; di qui la necessità di una legge che proibisca di compiere riti sacri all'infuori di quelli consentiti dalla legge: solo cosí s'impedisce che la moltitudine arrechi offesa agli dèi con azioni e parole. Il culto non può essere abbandonato all'ignoranza superstiziosa delle donnicciuole, né agli incubi di menti esaltate, ma dev'essere curato con « grande intelletto » (μεγάλης δὲ διανοίας); soprattutto, ripete Platone,

(1) *Leggi*, 884 a - 885 c.
(2) *Leggi*, 885 c-d.

non deve servire a confortare i malvagi nel persistere a compiere azioni cattive. Perciò bisogna impedire che gli empi si diano in segreto alle pratiche religiose: credono di propiziarsi gli dèi, invece accrescono le loro colpe e attirano il «risentimento della divinità» con danno dello Stato. Chi non si uniforma alla legge che proibisce i culti privati, se non è empio, scoperto, sarà impedito di farlo; se recidivo, sarà multato; se uno scellerato, sarà punito con la morte «come autore di sacrifici compiuti con animo impuro» ([3]).

In breve, è necessario formare una nuova coscienza del culto: le pratiche religiose non valgono — anzi accrescono all'infinito le colpe — se chi le compie non ha l'animo puro; i doni e le preghiere dei cattivi offendono Dio. Questo il convincimento che Platone vuole instaurare nella coscienza dei credenti: rispetto della divinità e del culto, che deve fondarsi sulla retta intenzione e non essere un pretesto per persistere nel male. Non sono le opere che santificano le intenzioni, ma è l'intenzione che santifica le opere.

Infine, nell'ultimo libro scritto delle *Leggi,* al punto in cui stabilisce la pena per chi ruba o rapina, il filosofo, con allusione a certe leggende intorno a Ermes, afferma essere falso che gli dèi possano rubare o rapinare, quasi si compiacessero della frode e della violenza. In tono solenne ammonisce: nessuno s'illuda, sulla scorta dei poeti e di altri «favoleggiatori» che, rubando o rapinando, non faccia niente di turpe, ma quello stesso che fanno gli dèi; cosa «non vera né verosimile» ([4]).

e) *Cattiva teologia e filosofia.*

La cattiva teologia non ha soltanto gravi conseguenze religiose morali sociali, ma favorisce inoltre alcune errate teorie intorno all'origine e alla formazione del cosmo; anche

(3) *Leggi,* 909 d - 910 d.
(4) *Leggi,* 941 b-c.

da questo punto di vista, è un ostacolo al progresso della filosofia. Infatti, come dalla cattiva teologia conseguono una cattiva morale e un cattivo culto a beneficio di certe pseudo-filosofie che, pur contrarie a ogni tradizionalismo, da questo e dalle sue deficienze traggono alimento; cosí da quella vengono incoraggiate le concezioni meccanicistiche e materialistiche del cosmo fisico e umano, fondamentalmente atee; dunque, la riforma teologica e religiosa è la condizione necessaria per superare errate concezioni filosofiche. Platone, in piú di un dialogo, tratta dei rapporti tra la cattiva teologia e le teorie meccanicistiche del suo tempo. Al tema è dedicato il I libro della *Repubblica,* di cui già ci siamo occupati, e quasi tutto il *Gorgia.*

Callicle, intervenendo in favore di Polo contro l'abilità dialettica di Socrate, sostiene che per natura (φύσιε) è male ricevere ingiustizia, mentre per legge (νόμῳ) è peggio il farla; non da uomo, ma da servo, patire ingiustizia; sono i deboli che fanno le leggi per cercare di spaventare i piú forti; invece, la natura dimostra essere giusto che il piú forte e il piú capace sovrasti sul piú debole e sul meno capace: questa la legge, che governa la vita degli animali, dei popoli e degli Stati; quando i deboli cercano artificiosamente di violentarla, l'uomo forte rompe ogni ostacolo, «calpesta le nostre scritture, gl'incantesimi, i prestigi, le leggi contro natura, si ribella, e da nostro servo lo vediamo diventare padrone; e allora brilla il diritto di natura (ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)» ([1]). Per Callicle, dunque, la vita individuale e sociale non è retta da princìpi morali né s'indirizza a una giustizia superiore; ubbidisce solo al meccanismo degli istinti. Il diritto di natura è la legge del piú forte e in ogni uomo è innata la tendenza a dominare; chi, con le leggi, cerca di modificare tale *status* naturale scrive sotto la dettatura della sua incapacità a soddisfare le sue am-

(1) *Gorgia,* 483 a - 484 b.

bizioni di potenza; dunque la legge positiva è anch'essa destituita di ogni contenuto morale; compito del piú forte liberarsene come di un ostacolo artificiale e rimettere la vita sociale sul binario dell'istinto di natura, il cui meccanismo è cosí perfettamente restaurato.

La concezione del diritto di natura come legge del piú forte implica il capriccio e l'arbitrio del singolo: se il piú forte non deve rispettare le leggi positive, ma sopraffare la volontà dei deboli, egli non riconosce altra legge che la sua stessa forza; la sua volontà è legge. Infatti, nell'autodifesa che Protagora fa, per bocca di Socrate, nel *Teeteto,* il grande sofista sostiene che ciò che per una città appare giusto e bello, cosí è per quella città, finché cosí essa reputi e sancisca (2); sicché, chiarisce Socrate, nella valutazione del giusto e dell'ingiusto, del santo e del non santo, nessuno è piú sapiente di un altro. I seguaci di Protagora sostengono che nessuna di queste cose per natura possiede la propria essenza in se stessa (οὐσίαν ἑαυτοῦ), ma soltanto, secondo l'opinione comune, diviene opinione vera «quando si opina e per tutto il tempo che si opina (ὅταν δόξῃ, καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον)» (3).

Sí, causa di queste concezioni morali e politiche, proprie piú dei seguaci della sofistica che dei grandi sofisti, non soltanto la cattiva teologia e le leggende che correvano attorno agli dèi, ma il loro contributo lo davano. In fondo, anche tra gli dèi, vigeva la legge del piú forte; anche loro ubbidivano nelle valutazioni al capriccio del momento, anche la loro vita appariva, secondo i racconti dei poeti, dominata dal meccanismo degli istinti e dall'arbitrio delle opinioni instabili. La polemica platonica contro la vecchia teologia rientra nel grandioso quadro di una riforma integrale e unitaria della vita umana, del singolo e della società, di cui è documento insigne la *Repubblica.*

(2) *Teeteto,* 167 c.
(3) *Teeteto,* 173 a-. Cfr. anche 177 c-d.

Di ciò è prova che, per Platone, anche le teorie meccanicistiche trovano direttamente o indirettamente un appoggio nelle comuni credenze religiose. Nel *Sofista,* il Forestiero pone il problema se tutto quanto si trova sulla terra si deve dire che nasce per opera di Dio; o se bisogna attenersi «alla credenza e al modo di parlare dei molti» (4), secondo cui la natura si genera per una causa spontanea (αὐτομάτης) e senza discernimento (ἄνευ διανοίας) (5). Nella espressione «credenza e modo di parlare dei molti» non si allude soltanto ai filosofi che spiegavano il generarsi delle cose con princìpi meccanici insiti nella natura stessa; si dice che dottrine erano diffuse tra il volgo e concordavano con certi miti religiosi (6). Dunque, era sempre la cattiva teologia che contribuiva ad accreditare grossolane credenze intorno all'origine della natura e dava man forte a concezioni filosofiche, che implicavano la negazione della divinità, o scetticismo religioso.

Infatti, quando nel *Filebo* Socrate ripresenta lo stesso problema negli stessi termini, cioè se quello che noi chiamiamo universo si deve dire governato dal caso, una δύναμις «irrazionale e fortuita», o se lo governi una intelligenza (νοῦν) meravigliosa e una saggezza (φρόνησιν) ordinatrice, Protarco risponde che tra le due tesi non c'è confronto, perché la prima non gli pare «nemmeno religiosa» (οὐδὲ ὅσιον), mentre la seconda è degna «dello spettacolo del cosmo» (τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου) (7). Il meccanismo causale, dunque, oltre a non soddisfare le esigenze della filosofia, è contrario anche a quelle della religione: una cosmologia, per Platone, che vuol fare a meno del principio della fi-

---

(4) ... τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι...

(5) *Sofista,* 265 c-d.

(6) Τῶν πολλῶν potrebbe riferirsi solo ad alcuni filosofi o a determinate teorie filosofiche se si attribuisce al termine il significato dispregiativo di teorie «degne del volgo»; ma non mi pare che tale interpretazione sia esatta, almeno in questo passo.

(7) *Filebo,* 28 d-e.

nalità e dell'esistenza di Dio, si risolve in un volgare determinismo pseudoscientifico e pseudofilosofico, del quale è anche responsabile la grossolanità delle credenze religiose. Quanto stiamo dicendo, nelle *Leggi* ha svolgimento e conferma.

L'Ateniese, agli argomenti addotti da Clizia per dimostrare l'esistenza degli dèi, osserva che i malvagi li disprezzano, spinti all'empietà non solo dall'intemperanza nei piaceri e nelle passioni, ma anche da « una inspiegabilissima ignoranza che sembra essere somma sapienza » (8), dovuta a certi scritti e in versi e in prosa, nei quali i piú antichi dicono che prima esistettero il cielo e gli altri corpi, e poi gli dèi, dei quali raccontano le scambievoli relazioni. Ma, a parte gli scritti degli antichi, che, per la loro antichità, non si possono facilmente biasimare — Platone è sempre rispettoso della tradizione —, bisogna censurare quelli dei sapienti moderni, causa di tutti i mali. Costoro, quando noi diciamo che il sole la luna gli astri la terra sono prove dell'esistenza degli dèi, rispondono che questi corpi sono « terra e pietre (γῆν καὶ λίθους) (9), incapaci di darsi cura delle

---

(8) *Leggi*, 886 a-b: Ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις.

(9) È palese l'allusione ad Anassagora. Come si legge nell'*Apologia*, Meleto accusava Socrate di non credere che il sole e la luna fossero dèi, ma « pietra il sole e terra la luna »; Socrate risponde che è stato Anassagora a dire queste cose, ormai largamente diffuse, tanto che i giovani possono impararle « al piú con una dramma » (*Apologia*, 26 d-e). Come sappiamo dal racconto del *Fedone*, Socrate fu indotto a leggere i libri di Anassagora, perché gli avevano detto che egli parlava di una Mente ordinatrice come causa di tutte le cose, disposte « secondo il meglio »; provò una grande delusione quando si accorse che Anassagora non si serviva affatto della Mente per spiegare l'ordine dell'universo, ma considerava cause l'aria, l'acqua e altre cose fuor di luogo, scambiando *la causa* vera e propria con le *concause*, cosa « grossolana e insensata ». Invece, nell'ordine delle cose bisogna cercare « una forza divina » (δαιμονίαν ἰσχύν), collegante ogni cosa al suo fine (*Fedone*, 97 c - 99 d). Socrate fu sempre convinto che una divinità ordinatrice e intelligente è la causa dell'ordine universale; che questa sua concezione non solo non nega la divinità, ma è l'unica degna di Dio, a differenza delle grossolanità della mitologia e di alcuni filosofi. Ciò faceva apparire a Platone la morte del maestro quasi un martirio, quello del giusto credente che dà in olocausto la propria vita per una nuova e piú vera religione. Anche nelle *Leggi* (967 a-d) Platone accenna alle stesse

cose umane» e, con abili ragionamenti, cercano di persuadersi che questa è la verità. Costoro i «fautori dell'empietà» (ἐπιθυμοῦσιν ἀσεβεῖν) ([10]).

Il legame tra i racconti mitologici e le dottrine filosofiche qui è esplicitamente stabilito: Esiodo e gli altri scrittori di teogonie; i filosofi, tra cui anche Anassagora, il piú scaltrito tra i pensatori anteriori a Socrate, sono i responsabili della diffusa incredulità intorno all'esistenza degli dèi. Ancora una volta tradizionalisti ed innovatori vengono da Platone associati nell'opera demolitrice della religione: i primi come sostenitori di credenze grossolane, gli altri come demolitori di queste stesse credenze, che, appunto perché inadeguate, offrono facilmente il fianco alla critica. Difenderle, senza sentire il bisogno di riformarle e vivificarle con un contenuto nuovo, per Platone, era quasi rendersi complici degli increduli e favorire la loro superficialità speculativa.

Per i sapienti, dice ancora l'Ateniese, le cose piú grandi e piú belle sono prodotte dalla natura e dal caso (φύσιν καὶ τύχην), le minori dall'arte. Cosí fuoco, acqua, terra ed aria esistono per natura e per caso, e il sole la luna le stelle son formati di questi elementi del tutto privi di anima (παντελῶς ... ἀψύχων); prodotti, dunque, dalla necessità per fortuito incontro dei contrari, i vari elementi hanno dato origine all'universo. Alla formazione del cosmo sono estranei l'intelligenza, Dio e l'arte, che è sorta dopo e ha prodotto certi giuochi (παιδιάς τινας), che sono semplici immagini. Anche la politica è piú un prodotto dell'arte che della natura; la legislazione proviene dall'arte e le sue tesi non son vere; anche gli dèi esistono per arte e non per natura e sono diversi da luogo a luogo secondo come i legislatori hanno fatto le leggi. Inoltre il buono per natura è diverso

---

deficienze della filosofia di Anassagora, il quale, ammettendo una Mente e tuttavia considerando l'anima posteriore ai corpi, ha generato una confusione, «causa di ateismo» e di ripugnanza per questi studi.

(10) *Leggi*, 886 c - 887 a.

da quello per legge e il giusto non esiste in natura; e i criteri su di esso cambiano e i mutamenti apportati valgono solo per un dato momento. Da questi insegnamenti di prosatori e poeti derivano le teorie estremiste: il giusto è ciò che si ottiene con la forza, donde l'empietà piú spregiudicata che occupa l'animo dei giovani ([11]).

Naturalismo e materialismo — sofistica, atomismo e teorie a cui si collegano o che ne dipendono — sono considerati in blocco come i responsabili della decadenza morale e dell'ateismo. Se la necessità e gli atomi sono i princìpi della formazione del cosmo e la vita umana è governata dalle stesse leggi della natura fisica, consegue che, quanto non è « naturale », è in contrasto con la natura stessa; ma il cosiddetto « convenzionale » è tutto ciò che è prodotto dalla intelligenza o ne è oggetto; dunque, le leggi giuridiche e morali, la divinità e la religione sono « immagini » che non hanno alcuna verità oggettiva, a differenza di quelle leggi, le sole valide, che sono il risultato necessario degli istinti. Invece, secondo la linea Socrate-Platone — e poi di Aristotele —: vi è una Causa intelligente — le altre sono cause seconde — che presiede alla formazione del cosmo e lo ordina in vista di un fine; tale Causa ordinatrice e provvidenziale è Dio, giudice delle azioni umane e, dunque, principio anche dell'ordine morale oggettivo, a cui gli uomini, senza potersi piú creare l'alibi di complicità divine proprie della religione tradizionale, devono uniformare la loro condotta come individui e come cittadini attraverso la disciplina degli istinti e delle passioni. Questi i temi fondamentali del programma di Platone riformatore: centrale, la riforma religiosa e teologica, quasi il fuoco da cui, come raggi, si dipartono gli altri problemi per convergervi. In un certo senso Platone è l'anti-Democrito proprio perché è contro i sofisti: al meccanicismo ateo del primo e al relativismo sen-

(11) *Leggi*, 889 a - 890 a.

sistico dei secondi non disgiunto da un naturalismo crudo contrappone il suo finalismo teistico, convinto che dello sconvolgimento prodotto dalle teorie democritee e sofistiche la cattiva teologia è corresponsabile ([12]). Ciò non significa, come già detto, che Platone sia stato il primo a purificare la nozione della divinità e ad intraprendere la riforma della religione tradizionale; anzi, egli continua una tradizione riformista e, sotto certi aspetti, è il continuatore di Pindaro e Sofocle, di Senofane ed Eraclito. Ma, come è stato notato, negli altri, soprattutto nei poeti, la critica alla religione ufficiale si presenta « come un bisogno di coscienza, un appello o una repulsa dell'istinto religioso »; in Platone, invece, è il frutto di un'analisi ragionata ([13]).

---

(12) Come scrive il DIÈS (*Autour de Platon*, cit., vol. II, p. 525) Platone « cherche et trouve le vice radical de cette théologie, l'origine de toutes ses déformations morales et de toutes ses impuissances dogmatiques. La foi religieuse est battue en brèche par les critiques et les "savants", mais les systèmes athées d'aujourd'hui ne font que développer les germes pernicieux contenus depuis toujours dans la théologie traditionnelle ».

(13) A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux* etc., cit., p. 192.

Capitolo II

LA CONCEZIONE DELLA DIVINITÀ

1. — *L'« Apologia »*.

Platone, già detto, si allinea tra i critici e i riformatori della religione tradizionale. In questa critica convergono tre correnti: la ufficiale nella forma tradizionale, ma già rinnovata, specie dai grandi tragici e da Pindaro; la filosofica che si sforza di darle una veste piú razionale; e, da ultimo, la mistica delle dottrine orfico-pitagoriche. I motivi delle tre correnti, miranti a un unico scopo, si ritrovano nella critica platonica, impegnata a combattere quanto d'inadeguato e grossolano era nella tradizione e le conseguenze atee che affioravano nelle posizioni spregiudicate della sofistica e dell'atomismo. Nei dialoghi giovanili e piú vicini alla dottrina socratica, Platone non affronta direttamente il problema di Dio e si muove ancora all'interno delle tesi della teologia tradizionale e delle correnti critiche sopra indicate.

Socrate, nel difendersi dall'accusa di ateismo — e le sue idee rappresentano una fase della filosofia platonica — insiste su due punti fondamentali: respinge l'accusa di quanti credono che chi si occupa di filosofia « non riconosce nemmeno gli dèi » ([1]), come se esser filosofi significhi essere atei —; e quella di Meleto che egli, Socrate, corrompa i giovani, insegnando loro « di non credere agli dèi ai quali cre-

(1) *Apologia*, 18 c.

de la città ma ad altri, nuovi demoni» ([2]). L'accusa è contraddittoria: da una parte, si imputa al filosofo d'introdurre nuovi dèi, dall'altra, di non credere agli dèi ([3]). Una delle due: o Socrate è riformatore, o Socrate è ateo. Ma è davvero l'accusatore in contraddizione, in buona o malafede che sia? Meleto è un uomo legato a certi pregiudizi, un conservatore tutt'altro che illuminato; pertanto non vede la contraddizione: ignorante e credulo, confonde lo spirito positivo del riformatore con quello negativo dell'ateo. Avere una concezione degli dèi diversa da quella ufficiale, per Meleto, è negare gli dèi, in quanto i nuovi sono illusorie e corruttrici finzioni del filosofo. Nel duello tra Meleto accusatore e Socrate accusato c'è lo scontro tra l'intransigente e ottuso sostenitore della tradizione e l'aperto riformatore che, in quella intransigenza vede la causa prima dell'ateismo e della corruzione del costume. Il filosofo può ribattere vittoriosamente che il riformatore non è l'ateo, pena l'assurdo che la stessa persona sia rea di non credere agli dèi e di credervi ([4]); dunque, Meleto vuole ingannare gli Ateniesi e i giudici.

Socrate, anzi, lo dichiara, non nega la religione tradizionale: come gli altri uomini, afferma che il sole e la luna sono dèi. Meleto lo smentisce affermando che per Socrate il sole è pietra e la luna è terra; ma queste son dottrine di Anassagora, a tutti note ([5]). La confusione tra Anassagora e Socrate è certo dovuta all'ignoranza di Meleto, ma vuole anche significare lo stato d'animo, molto diffuso, di considerare atei tutti i filosofi, e inasprito dal fatto che le dottrine ateistiche minacciavano la struttura della società. Socrate non solo respinge la paternità di queste teorie, ma le considera stravaganti (ἄτοπα); anzi, la vera filosofia è ne-

(2) *Apologia*, 26 b.
(3) *Apologia*, 26 c.
(4) *Apologia*, 27 a.
(5) *Apologia*, 26 d-e.

mica dell'ateismo e del materialismo, ma, a questo fine, ha l'obbligo di riformare la teologia ufficiale, fonte, proprio essa, di miscredenza e corruzione. Da questo punto di vista, seguace e ripetitore di Anassagora non è Socrate ma Meleto, che si fa sostenitore di una concezione degli dèi tanto vicina al materialismo dei filosofi da indurre a ridurli a pietre e a terra. L'ateo non è Socrate riformatore, bensì Meleto conservatore. Com'è contraddittorio, continua il filosofo contro l'accusa di ateismo, credere che vi siano fatti umani e nello stesso tempo non credere che esistano gli uomini; cosí è contraddittorio credere che vi siano cose demoniache e non credere che esistano i demoni; dunque, se Socrate è accusato di credere nell'esistenza di cose demoniache, non può in pari tempo essere accusato di non credere nei demoni, che, o sono dèi, o sono figli di dèi. Nell'uno e nell'altro caso è ammessa l'esistenza della divinità ([6]).

Di questo discorso a noi qui interessa un punto: il filosofo riconosce di credere nell'esistenza di demoni e di cose demoniache ([7]), senza mettere con ciò in dubbio, come sappiamo ([8]), l'esistenza degli dèi, anche se, secondo la stessa fonte ([9]), abbia pensato a una forma di monoteismo. È certo, comunque, che, per Socrate, il cosmo ha ordine e finalità non dovute al caso o a leggi meccaniche, ma a un'In-

---

(6) *Apologia,* 27 b - 28 a.

(7) Non mi pare esatto, come fa M. Croiset (*Platon, Oeuvres complètes,* ediz. « Les Belles Lettres », Paris, 1920, T. I, p. 153, n. 1), ricondurre il demone, di cui si parla a questo punto, ai demoni, secondo l'uso corrente, come esseri intermediari tra gli dèi e gli uomini. Qui Socrate ha presente il *suo* demone.

(8) Per le prove socratiche dell'esistenza di una Intelligenza suprema, cfr. Senofonte, *Memor.*, I, 4, 8 (da confrontare con Platone, *Filebo,* 28 d - 31 a) e I, 4, 2-5; I, 4, 6-7, ecc.

(9) Senofonte, *Memor.*, I, 4, 5; IV, 3, 13. Ma, oltre a non essere nè certo nè chiaro il monoteismo di Socrate, il filosofo, anche quando parla di « un solo Dio », non nega mai l'esistenza degli « altri dèi ». In fondo, fa sua l'esigenza comune nella cultura greca di conciliare monoteismo e politeismo, riducendo gli dèi molteplici a strumenti e ministri del Dio unico (Zeller, *op. cit.*, II, p. 146). È pertanto esagerato affermare come fa lo Janet (*Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale,* Paris, 1887, T. I, pp. 90-91) che Socrate sia « il rivelatore del Dio dell'occidente », cioè del « Dio morale ».

telligenza divina, alla quale egli attribuisce anche l'origine delle inviolabili e immutabili leggi non scritte; dunque, il suo pensiero teologico segna già un progresso rispetto a quello tradizionale ([10]). In quel pensiero s'inserisce il *daimónion,* che, dallo Schleiermacher in poi, è considerato quasi unanimamente come una manifestazione divina ([11]), o un *divinum quiddam* ([12]), che agisce negativamente: impedisce che il filosofo faccia qualcosa che è sul punto di fare ([13]), una specie d'invisibile consigliere intimo (σύμβουλος) ([14]), che agisce nella profondità dell' anima, dove appunto vi è qualcosa di divino, partecipante della divinità (τοῦ θείου μετέχει) ([15]), che cosí si rivela alla coscienza. Il demone socratico favorisce una nuova concezione della divinità, almeno pone l'esigenza della partecipazione dell'anima al Dio, che comporta una concezione spirituale dell'uno e dell'altra. Le idee religiose e teologiche di Socrate, per quanto speculativamente non elaborate e forse inclini a un certo razionalismo morale, influiscono su Platone.

Un altro punto dell'*Apologia* ci sembra importante per il nostro problema. Socrate, a differenza degli altri accusati, si rifiuta di influenzare, con pianti e preghiere, l'animo dei giudici per intenerirli: costoro devono fare giustizia secondo le leggi, in modo da rispettare il giuramento senza essere indotti a violarlo. Se Socrate si fosse comportato diversamente, nel momento stesso che avesse cercato d'indurre i giudici a violare la legge, avrebbe insegnato loro di non credere nell'esistenza degli dèi, dando la prova della sua colpa nel momento stesso che si difendeva dall'accusa. Egli, invece, proclama solennemente: « io credo, o cittadini di Atene, come non crede nessuno dei miei accusatori;

---

(10) ZUCCANTE, *op. cit.*, p. 357.
(11) SCHLEIERMACHER, *Platons Werke,* I, 2, pp. 432 sgg.
(12) CICERONE, *De Divinatione,* I, 54, 122.
(13) PLATONE, *Apologia,* 31 d; *Eutidemo,* 272 d; *Fedro,* 242 c.
(14) SENOF., *Memor.,* I, 4, 15.
(15) SENOF., *Memor.,* IV, 3, 14.

e mi rimetto a voi e al dio affinché giudichiate di me nel modo migliore per me e per voi» ([16]). Qui il filosofo è davvero colpevole, ma di una concezione religiosa superiore a quella comune. Non tentare di indurre i giudici a violare il giuramento, anche quando è in gioco la propria vita, è un atto di ossequio alle leggi dello Stato e alla morale, la prova indiscutibile di una fede in Dio; non negli dèi come concepiti dalla tradizione popolare, complici delle colpe degli uomini e solleciti a perdonare in compenso di offerte e sacrifici, ma nella Divinità giusta, che giudica secondo giustizia. La prova della fede religiosa di Socrate è nella integrità della sua coscienza, che accetta il sacrificio della vita, suprema testimonianza della e alla Divinità.

Nell'*Apologia* la concezione platonica di Dio è quella stessa di Socrate: esiste un'Intelligenza ordinatrice del mondo, di cui la nostra anima partecipa; la si riconosce uniformando le nostre azioni alle leggi che da Dio traggono origine.

2. — *Il «Cratilo»*.

Il dialogo è dedicato al problema della giustezza dei nomi. Socrate fissa i seguenti punti fondamentali: le cose hanno un'essenza fissa e stabile che non dipende da noi; gli atti, che a esse si riferiscono, si fanno in conformità della loro natura e non secondo il nostro modo di vedere. Il parlare è uno di questi atti e il «denominare» ne è una parte; perciò bisogna denominare le cose nel modo e secondo il mezzo onde natura vuole che esse si denominino e siano denominate: il nome è lo strumento «didascalico» e «diacritico» della realtà. Il legislatore stabilisce i nomi avendo gli occhi fissi a ciò che il nome è in sé, in modo da dare ai suoni e alle sillabe il nome appropriato

(16) *Apologia*, 35 c-d.

naturalmente a ciascun oggetto. Poco importa che i legislatori non operino sulle medesime sillabe, una volta che impongono loro la forma del nome richiesta dall'oggetto. Pertanto, fissare i nomi non è, come credeva Ermogene, opera di tutti; essi appartengono «naturalmente» alle cose ed è «demiurgo dei nomi» colui che, guardando al nome naturale dell'oggetto, è capace di esprimere la forma di quest'ultimo nelle lettere e nelle sillabe ([17]).

Sulla base di questa teoria va visto quanto Socrate premette alle ricerche sulla giustezza dei nomi dati agli dèi. Innanzi tutto, noi non sappiamo niente intorno agli dèi (περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν), né di loro stessi (οὔ τε περὶ αὐτῶν), né dei loro nomi (οὔ τε περὶ τῶν ὀνομάτων), cioè dei nomi veri con cui gli dèi chiamano se stessi ([18]). Si può indagare intorno alla giustezza dei nomi degli dèi adoperando, come nelle preghiere, la formula «chiunque essi siano e comunque preferiscano essere nominati» ([19]), senza dimenticare che questa ricerca non riguarda direttamente gli dèi, in quanto ne siamo incapaci; essa concerne «l'opinione che gli uomini potevano avere quando hanno dato il nome agli dèi; ciò infatti non è empio» ([20]).

Gli dèi sono, dunque, inconoscibili e niente può dirsi intorno a loro; dato che il nome appartiene alla natura delle cose e giacché a noi è sconosciuta l'essenza degli dèi, non possiamo nominarli; pertanto, a differenza che per le altre cose, il nome riferito agli dèi non è lo strumento didascalico e diacritico della loro essenza. Il nome che diamo agli dèi non esprime niente che si riferisca a loro, ma

---

(17) *Cratilo*, 386 a - 390 d-e. Cfr. la *Notice* (pp. 8-9) premessa da L. Méridier alla sua edizione del dialogo in *Platon, Oeuvres complètes*, Paris, ediz. «Les Belles Lettres», 1931.

(18) Poco prima (391 d) Socrate ha detto che gli dèi adoperano i nomi sempre con giustezza.

(19) Per questa formula cfr. *Eutidemo*, 288 b. Con essa si voleva alludere alla pluralità degli attributi divini e alla diffusione del loro culto.

(20) ... ἥν τινά ποτε δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα· τοῦτο γὰρ ἀνεμέσητον (*Cratilo*, 400 d - 401 a).

la nostra debole opinione di uomini: serve soltanto per vedere la concezione che noi ci formiamo della divinità; non vi è un demiurgo dei nomi, degli dèi. Platone si è già posto al di fuori e al di sopra del naturalismo e dell'antropomorfismo della teologia tradizionale e ha iniziato la teologia apofantica ([21]).

3. — *Il «Teeteto»*.

Quasi a conclusione della celebre digressione intorno al filosofo e alla vera saggezza, Socrate afferma che il male è eterno, come opposto e contrario del bene; ma esso non ha sede fra gli dèi, bensí, per necessità, su la terra e nella natura mortale. Conseguenza: gli uomini dovrebbero desiderare di fuggire al piú presto dal mondo sensibile per tornare in quello dell'invisibile, fuga che è un assomigliarsi a Dio per quanto possibile all'uomo, cioè acquistare in santità e sapienza. Storielle da vecchie quelle che dicono di fuggire il vizio e seguire la virtú per aver fama di persone oneste; diversa la verità: «Dio in nessuna circostanza è ingiusto; ma, al contrario, è sempre supremamente giusto; e niente gli assomiglia di piú di quello tra noi che è divenuto giustissimo quanto è possibile». Conoscere ciò è sapienza e virtú; non conoscerlo, ignoranza e palese malvagità ([22]).

Notevole l'importanza di questo testo per intendere la

(21) Non è da accettare la tesi del Bovet (*Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, Paris, Alcan, 1903, pp. 76 sgg.) che Dio non ha posto nella filosofia delle idee. A sostegno di essa, tra l'altro, il Bovet cita i passi 425 d e 426 b del *Cratilo* (oltre al 400 d da noi sopra discusso). Ora, in questi testi non c'è niente che conforti la interpretazione del Bovet e cioè: Platone, sul punto di costituire un sistema di spiegazione delle cose, una filosofia, afferma che è dannoso introdurvi l'azione della divinità. Ma i testi non dicono questo, bensí criticano l'abuso di ricorrere agli dèi per toglierci facilmente dall'imbarazzo, che è ben diverso dal dire che non bisogna mai ricorrere alla divinità. Platone combatte la pigrizia mentale, ma non esclude Dio dalla sua filosofia.

(22) *Teeteto*, 176 a-c.

concezione platonica di Dio: il male non ha luogo tra gli dèi, ma solo nelle nature mortali; Dio non ne è mai la causa, essendo la causa di ogni bene, e pienezza; dunque, il compito dell'uomo è di assomigliare a Dio, comportandosi da giusto, per quanto gli è possibile, in ogni circostanza e per il solo rispetto della giustizia e di Dio e non per fini interessati, estrinseci alla virtú e alla pietà. La morale viene legata indissolubilmente all'esistenza di Dio; come è stato scritto ([23]), chi studia il pensiero religioso di Platone deve tener conto della convinzione personale del filosofo « sulla supremazia della vita morale che si riduce a imitare Dio nella misura delle nostre possibilità ». Dio è il principio e il fine della vita; l'anima, di natura divina, non deve avere altro scopo che diventare simile a Dio; l'ideale della perfezione è realizzato nell'assoluta perfezione di Dio.

Nel *Teeteto* non si parla di dèi, ma di Dio — e cosí ogni qualvolta Platone discorre del Dio a cui crede — che possiede in grado eminente tutte le virtú e ha attributi personali. Gli dèi dell'Olimpo, con i loro vizi e i loro capricci, quasi spariscono alla luce del Dio contemplato dal filosofo e dalla filosofia; la morale ha il suo fondamento e gli uomini il supremo infallibile legislatore dell'ordine fisico e umano. Ma, il Dio del *Teeteto* cederà il posto al Demiurgo, al Dio cosmologico a cui l'uomo non aspira, essendo suo oggetto di aspirazione e modello le Idee, il Divino impersonale, come abbiamo visto precedentemente... ([24]).

---

(23) M. Lagrange, *Platon théologien*, in « Revue Thomiste », mai-juin 1926, p. 191. Cfr. anche *Repub.*, 612 a.

(24) Il manoscritto s'interrompe a questo punto; del seguito restano appunti vari, non elaborati e privi dell'apparato di note, sul:

Convito — l'amore è imperfezione e, dunque, Dio non può essere amore, giacché, possedendo tutto, è la perfezione assoluta; se c'è bisogno di un intermediario, di Eros, demone e non Dio, messaggero degli dèi agli uomini, è escluso che Dio possa comunicare con noi; attraverso Eros passa anche l'arte divinatoria; infatti, l'interprete della divinità, mosso dall'amore, parla un linguaggio divino (l'indovino è tale non per le pratiche esteriori, ma per il desiderio interiore e bruciante di Dio); la comunicazione con Dio, per mezzo di Eros, non è rivelazione di Dio, ma avviso della sua esistenza; la filosofia non

è possesso della verità, e Dio che la possiede non « filosofeggia »; dunque: Dio, il filosofo, l'ignorante: pienezza, abbondanza e povertà, povertà senza Eros; Dio è al di là di Eros e del nostro sapere. Quanta strada dalla divinità tradizionale a quella platonica; i riformatori precedenti toglievano agli dèi i vizi degli uomini, ma lasciavano loro le nostre virtú; Platone toglie a Dio anche le virtú nel senso umano perché, attribuite a Lui, sono imperfezioni. Ma nel *Convito* l'Idea del Bello non s'identifica con Dio, suprema Intelligenza ordinatrice e ottimo; al Divino, che non è Dio, aspira l'uomo attraverso Eros —;

Fedro — le nostre anime, prima d'incarnarsi, e gli dèi, sotto la guida di Giove, visitano il Mondo Iperuranio, per contemplare i Modelli eterni, le Idee; alcuni dèi ne hanno una veduta totale; altri dèi e uomini vedono parzialmente; altri non vedono niente: non è facile contemplare le Idee con mente pura, o possedere la « scienza immescolata »; la contemplazione delle pure Essenze fa beati gli dèi; dunque, le Idee non sono gli dèi, nè Dio, anzi, perfettissime, attraggono la divinità, la cui perfezione deriva dalla possibilità che hanno di intelligere e contemplare la totalità dei Modelli, che attirano senza essere attratti. Dietro agli dèi, le anime: ciascun gruppo segue un Dio e ciascuna assume i caratteri della divinità che segue: la vita di ciascun uomo è a imitazione di quella di un Dio, la vita degli dèi è imitazione dell'Intelligibile, per cui la perfezione divina s'identifica con la perfetta conoscenza dei Modelli, cioè con il culmine della dialettica, che, in Platone, è la traduzione in termini filosofici dell'iniziazione e della purificazione dell'anima, ottenute, per i pitagorici, attraverso pratiche religiose; dialettica filosofica e catarsi religiosa coincidono: imitare gli dèi è liberarsi dal sensibile, seguire il metodo dialettico allo stesso modo di un dio, ma senza mai raggiungerne la perfezione. Nel *Fedro* gli dèi sono il simbolo della pura perfezione conoscitiva, che è assoluta intelligenza e contemplazione, libera dal sensibile, del puro Intelligibile; perciò le anime degli uomini debbono imitare gli dèi, cioè aspirare al loro grado di perfezione. Anche gli antichi dèi della mitologia erano considerati guida degli uomini, ma nel sensibile e per fini spesso terreni; Platone riprende questo concetto, ma fa della divinità il modello da imitare affinché le anime, purificate dal sensibile, possano attingere la vetta della pura contemplazione dell'Intelligibile; gli uomini che perseguono questo ideale son detti « filosofi », cioè amanti della sapienza, non possessori di essa; solo gli dèi, perfetti, sono sapienti; la « filosofia » è ricerca della « sofia », sforzo dell'uomo-filosofo di adeguarsi alla divinità, che a sua volta è perfetta se « vede » il Divino nella sua totalità —;

Fedone — l'anima dei giusti va ad abitare con uomini giusti e dèi giustissimi; infatti, la divinità non si disinteressa degli uomini: noi siamo posseduti dagli dèi, nostri padroni; nonostante la filosofia sia desiderio e aspettazione della morte, non è lecito togliersi la vita, che ci è stata data dagli dèi, che di noi hanno cura; né il desiderare la morte è in contrasto con quest'affermazione e con l'altra che la loro padronanza è il nostro miglior bene; infatti, il filosofo desidera la morte, non per escire dalla padronanza degli dèi, ma per vivere vicino a loro. Anche nel *Fedone* le Idee non sono Dio, né dèi, nemmeno pensieri di Dio; ancora una volta il Divino (le Idee) e Dio, sono due realtà; gli dèi della mitologia sono collocati su di un piano inferiore; come nel *Fedro*, sono guida degli uomini nella vita mortale e dopo la morte compagni delle anime dei giusti. Il Dio di Platone, a cui manca una concezione teologica filosoficamente matura che, del resto, non si trova neppure in Aristotele e Plotino anche se i due pensatori hanno fatto gran passi, è il Demiurgo, Dio cosmologico, estraneo all'intimità della coscienza umana; Dio fisico, non morale; non Dio attrae gli uomini, ma le Idee, il Divino; Platone teologizza l'Intelligibile, ha una concezione teologale delle Idee; quando tratta il problema del

mondo e della sua formazione impernia la sua cosmologia su Dio, inteso come Artefice, Demiurgo; quando affronta i problemi del mondo umano, gnoseologico morale e politico, incentra la sua antropologia prevalentemente sulle Idee o Divino; il *Fedone,* il dialogo dell'immortalità dell'anima o del supremo problema della salvezza, è uno dei dialoghi delle Idee, non di Dio; il *Timeo,* dedicato all'origine e alla vita del cosmo, è prevalentemente il dialogo del Demiurgo; tuttavia, gli dèi restano una guida morale, che non si deve trasgredire —;

Repubblica — è il dialogo dell'uomo nella vita sociale; vi tiene il campo il problema delle Idee o del Divino, non di Dio; non il problema teologico vero e proprio, ma la teologia delle Idee. La disuguaglianza tra gli uomini è spiegata con un mito, secondo il quale essi nascono tutti dalla terra, ma sono plasmati diversamente da Dio, che ad alcuni dà l'oro, ad altri l'argento, ad altri ancora il ferro: i primi, pochissimi, i sapienti; i secondi, i guerrieri, e gli ultimi, i commercianti e i produttori; Dio è il Demiurgo delle anime: ciò che l'uomo ha di divino, l'anima, lo deve a Dio. Ma la *Repubblica* non è il dialogo di Dio, bensí delle Idee, dell'Idea del Bene; Dio, artefice dell'uomo, ha fatto la vista, il piú nobile dei sensi; Dio non è l'Idea del Bene, proprio perché è l'artefice delle cose e degli uomini; l'Idea del Bene è l'assoluto intelligibile, il Divino; ha una portata teologica, ma non è Dio; infatti, Platone dice che l'Idea del Bene è superiore alla conoscenza e alla verità ed è quindi per noi inconoscibile; è al di là della sostanza («piú dell'essere»), e quindi per noi indefinibile; ha tutti i caratteri per essere Dio, ma resta sempre un Ente impersonale, incomprensibile, ineffabile, oggetto di contemplazione, e Platone non la chiama mai Dio, anzi la distingue dall'Artefice, che è solo l'autore del cosmo. C'è però un passo del libro X che sembra in contrasto con quanto detto: Platone dice che l'Idea del letto, è «creata da Dio»; dunque, le Idee sarebbero forme del pensiero divino; ma subito dopo, si legge che Dio, in quanto fa l'Idea del letto, è Fiturgo o Piantatore, immagine che richiama l'altra del Dio Demiurgo; inoltre il concetto di Dio creatore delle Idee si trova esplicitamente espresso *solo* in questo passo della *Repubblica,* dove del resto si parla dell'idea del letto, cioè di un oggetto artificiale. Er descrive i premi concessi ai buoni e i castighi inflitti ai cattivi nell'oltretomba: il grande dialogo sulla giustizia, nell'uomo e nello Stato, si chiude con l'esaltazione dei giusti, la condanna degli ingiusti e l'affermazione che gli dèi giusti amano gli uomini giusti; nè gli dèi sono la causa del male: le anime prima di reincarnarsi e tornare sulla terra si scelgono ciascuna la propria forma di vita, scelta assolutamente libera: «Dio è fuori causa»; liberi, siamo noi gli artefici del nostro male e del nostro bene —;

Parmenide — tra le obiezioni che Parmenide muove alla dottrina delle Idee, una riguarda il nostro argomento: le Idee, che sono in sé, non possono essere in noi; se non sono in noi, per noi sono inconoscibili; vi sono due verità: una rispetto alle Idee, l'altra rispetto a noi; due scienze: quella perfetta, in sé, che l'uomo non possiede e quella delle cose sensibili, propria dell'uomo; solo Dio conosce le Idee in sé, ha la scienza perfettissima; d'altra parte, se all'uomo è preclusa la conoscenza delle Idee, a Dio è interdetta la conoscenza delle cose: la scienza umana e la divina sono estranee l'una all'altra; la conoscenza dell'essere esclude quella del divenire e viceversa. Ma se Dio conosce solo le Idee e non le cose, su di esse non ha alcuna influenza; e come può dirsi l'ordinatore del mondo e il giudice degli uomini? Le difficoltà della filosofia di Platone sono teologiche, il suo Dio è doppiamente limitato: conosce le Idee, ma queste lo trascendono ed esisterebbero anche se Dio non fosse; anche la materia è eterna e indipendente; Dio la plasma, ma non riesce a dominarla completa-

mente: Dio è limitato dall'Essere e dal Non-Essere o materia, la quale fa che il mondo sia per lui inconoscibile —;

Sofista — l'« Essere pieno » è Dio? Non è Dio, e Platone non lo chiama Dio, che, nello stesso dialogo, è sempre il Demiurgo; d'altra parte, l'Idea dell'essere realizza la comunanza delle Idee, non le crea; non è Intelligenza che in sé contiene gli Intelligibili, ma è l'Intelligibile sommo che realizza l'implicanza delle Idee; è il Divino, l'Intelligibile supremo. Nello stesso dialogo, a proposito dell'arte del produrre, si discorre di produzione umana e di produzione divina; è produzione ogni potenza che è causa di ciò che prima non era e ora è; opera della produzione divina è il mondo: le cose « che si dicono fatte dalla natura sono invece dovute all'arte divina », sono « per opera di discorso e di sapienza divina ». Le Idee, dunque, non hanno la potenza di creare, la quale è propria di un principio attivo che però dev'essere anche pensiero (διάνοια): accanto all'Idea dell'Essere, il Divino, ancora una volta è posto l'Artefice delle cose del mondo; se l'Idea dell'Essere fosse Dio, nel *Sofista* vi sarebbero due divinità —;

Politico — vedi *Problema cosmologico*; Platone nel *Politico* fissa definitivamente la sua teologia; Dio, limitato dalla materia e dalle Idee, è l'ordinatore del cosmo fisico; il Divino è il Modello su cui si ordina il cosmo umano —;

Filebo — torna il tema dell'Intelligenza ordinatrice dell'universo (vedi *Problema cosmologico*); gli dèi, perfetti, non possono mancare di niente, non soffrono, non godono: Platone non trascura occasione per criticare l'antropomorfismo della teologia tradizionale —;

Timeo — vedi *Problema cosmologico*.

Parte Terza

IL PROBLEMA COSMOLOGICO E IL DEMIURGO

(1938)

PREFAZIONE [1]

Il volume che pubblico, frutto di due corsi — Anni accademici 1936-37 e 1937-38 — è il primo dei tre che è mia intenzione dedicare alla metafisica di Platone; gli altri due verteranno su «Il problema psicologico» e «Il problema teologico». Non escludo, se altri interessi non prevarranno, che l'indagine possa essere continuata fino a diventare con gli anni una storia della metafisica greca [2]. *Quest'opera è nata da mie esigenze speculative, e se ne avverte la presenza; del resto, a mio avviso, fare storia della filosofia, è fare filosofia: le autentiche ricerche storiche nascono da esigenze teoretiche.*

Scopo principale di questo volume e dei successivi è di delineare, attraverso l'esame dei problemi metafisici, la concezione greca della vita circa il suo significato e valore; potevo farlo solo con lo studio delle diverse concezioni metafisiche, giacché tale è ogni concezione generale della vita, e metafisica è la filosofia nel suo significato più proprio. Quale sia, per me, l'intuizione che ebbe il pensiero greco fino a Platone di questo nostro mondo vedrà chi ha voglia e tempo di leggere il presente volume; ma prima di criticare la mia

---

(1) Premessa all'opera, *La metafisica di Platone*, Vol. I: *Il problema cosmologico*, Napoli, Perrella, 1938.

(2) Il vol. del '38 contiene una parte sulla metafisica presocratica, che troverà posto nella II edizione degli *Studi sulla Filosofia antica*.

ricostruzione e di respingerne le conclusioni, prego concedere a quanto ho scritto quel minimo di attenzione, dovuta, credo, ai libri che hanno richiesto lunga meditazione e tempo non breve... ([3]).

Da ultimo una confessione del tutto personale; la meditazione tenace del paganesimo mi ha fatto cristiano.

Ringrazio il Prof. Francesco Guglielmino — già mio maestro di Letteratura greca nell'Università di Catania — per la preziosissima collaborazione nella correzione delle bozze.

M. F. S.

Napoli, aprile del 1938

(3) Segue una pagina sulla mia interpretazione della filosofia presocratica che sarà pubblicata anch'essa nella II ediz. degli *Studi sulla Filosofia antica.*

Capitolo I

ORIGINE E FORMAZIONE DEL COSMO

1. — *Il problema cosmologico dal « Lachete » al « Convito ».*

In carcere, nell'attesa libera e serena della morte, Socrate discorre intorno all'immortalità dell'anima; e prima di sciogliere il dubbio di Cebete, parla delle sue giovanili esperienze « intorno alla natura », non per fare una digressione, sia pure una di quelle, stupende, di cui sovente si compiace Platone, ma come necessario preambolo al problema della immortalità dell'anima, che non può sciogliersi senza la ricerca dell'αἰτία della genesi e corruzione delle cose (1). Il problema del microcosmo è strettamente congiunto a quello del macrocosmo, consistente nel « conoscere la causa di ciascuna cosa, e perché ogni cosa si genera, perisce ed è » (2). Qual'è dunque questa causa prima?

Socrate, udito da un tale (3) che secondo Anassagora « c'è una Mente ordinatrice e causa di tutte le cose » (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), ritiene che essa tutto ordini (καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ). Ma, a leggere, resta deluso: Anassagora non si serve poi della Mente, né ammette, εἰς τὸ διακοσμεῖν, cause vere secondo il principio del meglio, ma tutto spiega con cause fisiche come l'aria, l'etere, l'acqua ecc., confondendo causa,

---

(1) *Fedone,* 95 a.

(2) *Fedone,* 96 a.

(3) Come scrive il Valgimigli (*Fedone,* Bari, Laterza, 1934[5], p. 127 n.) alcuni « pensano, per esempio il Burnet, ad Archelao, che fu discepolo di Anassagora e maestro di Socrate ».

e ciò che è mezzo perché la causa sia tale; questo non è spiegare il mondo, ma «brancolare nel buio» giacché si prescinde dal piú forte, Atlante, il principio del meglio, τὸ βέλτιστον ([4]). Cosí, dopo la crisi sofistico-democritea, il problema cosmologico ritorna, con Platone, alla sua vera significazione: ricerca di un ordine morale del mondo.

Platone riprende il problema al punto in cui i presocratici l'avevano lasciato e non si creda che egli non sia loro debitore; il rimprovero fatto ad Anassagora e i vari accenni polemici contro altri filosofi, inframezzati nelle pagine citate del *Fedone* e altrove, non escludono che l'oggettività e l'universalità che al sapere Socrate rivendica, trovi un preciso antecedente nell'uso logico che dell'essere fa Parmenide (il giudizio si esprime nella copula *è*, che è la forma universale della conoscenza): con la differenza che, in Parmenide, l'universalità logica è il riflesso dell'universalità ontologica dell' Essere. Platone nell' eleatismo poteva dunque trovare un significativo precedente, anzi il piú esplicito tentativo presocratico di affermare che oggetto della scienza è soltanto l'Essere, l'Assoluto, in sé irrelato, a cui il pensiero è relativo. Il concetto, per essere quel che Socrate voleva che fosse, doveva essere concetto di qualche cosa, e questo, universale e necessario, Oggetto in sé. Questo Oggetto per Platone, come si sa, sono le Idee, l'Intelligibile in sé, di cui il concetto è un riflesso logico — e non le Idee ipostatizzazione dei concetti ([5]) —; e ciò piú che in Socrate è esplicito in Parmenide, per il quale c'è la verità perché c'è l'Essere, come c'è la δόξα perché c'è l'illusione del Non-essere. L'eleatismo è, in questo senso, un antecedente di tutto il platonismo e, dunque, anche della cosmologia di Platone.

---

(4) *Fedone*, 97 c; 98 b-c; 99 c.

(5) Cosí ha creduto ARISTOTELE (*Met.*, I, 987 b) fraintendendo la vera natura delle Idee platoniche, che hanno una portata ontologico-metafisica e non logica. Cfr. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, pp. 26 e sgg.; LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filos. di Platone*, Torino, Paravia, 1920, p. 27.

Ma l'eleatismo negava il mondo, non lo spiegava né lo giustificava; Platone, invece, si pone il problema cosmologico, cosí come se l'eran posto i Pitagorici, Eraclito ed Anassagora, per dire solo dei maggiori metafisici. L'eraclitismo era, in fondo, il piú significativo dei tentativi in tal senso: il divenire è lotta di contrari nella quale consiste l'essenza della vita, ordinata da un λόγος eterno che la governa come sua ragione universale, sua forma e intelligibilità. Ma perché questa forma non si perda nel flusso del divenire, ridotta a fluire senza legge e dunque irrazionale (Protagora non aveva esitato a trarre queste conseguenze da Eraclito), è necessario che essa trascenda il divenire stesso; che in quanto «forma del divenire» sia non *la* forma, ma *un riflesso* della forma, della Realtà in sé assoluta, immutabile, trascendente ogni divenire di cui un riflesso sono i concetti della mente e l'ordine del mondo. Ma, nonostante tutto, Eraclito poteva insegnare a Platone che il divenire non esclude, anzi esige un ordine, che nel divenire resta immutabile come legge di ciò che diviene. La questione cui l'eraclitismo apriva era, dunque, se l'ordine della γένεσις non fosse anche un'οὐσία e, in caso negativo, se fosse consentito parlare di λόγος cosmico (6). Platone nega che sia consentito e ne ha riprova in Protagora, il cui insegnamento negativo, e non per questo meno importante, è che del divenire non c'è scienza, perché non può essere oggetto della scienza; inintelligibile, dunque, e, se il mondo è divenire, esso è l'inspiegabile e l'inesprimibile di Parmenide e, come tale è, per il pensiero, una negazione, il Non-essere. Il mondo, che si vuole giustificare in se stesso, è l'inintelligibile che l'intelletto nega e non riconosce.

Ma nell'approfondire la posizione di Protagora, Platone si accorge che non piú salda è quella di Socrate. Il concetto come norma della vita e del pensiero, nell'uno e nell'altro

(6) Cfr. sull'eraclitismo e l'eleatismo in Platone, WINDELBAND, *Platone*, trad. it., Palermo, Sandron, pp. 93 e sgg., dal quale però ci discostiamo in molti punti.

caso funzione pratico-conoscitiva, non rischia di esaurirsi nel divenire che vuole normalizzare e di fare la stessa fine del λόγος di Eraclito nelle mani di Protagora? E il concetto di Socrate « finí » nelle dottrine dei seguaci cinici e cirenaici, né si sarebbe salvato se appunto il grande discepolo, prima ascoltatore di un seguace di Eraclito e conoscitore di quanti avevano meditato nel passato e meditavano attorno a lui, non l'avesse ancorato ad una realtà ontologica trascendente la mente umana e il cosmo.

Non poco insegnò a Platone anche la dottrina pitagorica, anche se esagerato dire che la platonica « può essere considerata come una sublimazione della concezione pitagorica » (7); ché se i numeri dei pitagorici sono essenze incorporee ed immutabili, quasi modelli cui le cose si uniformano, enti intelligibili che danno una visione ordinata del divenire (8), il pitagorismo nonostante tutto, non esce dal quadro comune dei presocratici, come non va oltre lo stesso Anassagora, che ebbe il merito d'intuire l'Intelletto come causa prima del cosmo, pur senza riescire a utilizzare cosí preziosa intuizione (9) come gli rimprovera Platone.

Il problema cosmologico non è dei primi a nascere in Platone; lo precedono quelli stessi di Socrate e, anche se fin dall'inizio Platone sente l'esigenza dell'oggettività, e non solo in senso logico, tuttavia le intraviste entità metafisiche sono riferite soltanto ai problemi morali, estetici e gnoseologici. Ma fin dai primi dialoghi c'è l'affermazione

---

(7) WINDELBAND, *op. cit.*, p. 97 della trad. it.

(8) Ciò non autorizza a paragonare i numeri dei pitagorici alle idee di Platone, come propende a fare il BURNET (*Early greek Philosophy*, London, 3ª ediz., 1920, p. 351 e sgg.). Vedi in proposito le giuste osservazioni del LEVI, *Socrate e Platone*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1918, 2.

(9) Onde son piú d'accordo con lo STEFANINI (*Platone*, Padova, Cedam, 1932, vol. I, p. 124) nel dire che « Platone derivò dalla tradizione filosofica del tempo non un sistema da tramandare, ma un materiale da elaborare », anziché col WINDELBAND (*op. cit.*, p. 185) il quale scrive: « L'opposizione etica e gnoseologica che passa tra Socrate e i sofisti, quella metafisica tra Eraclito e gli Eleati, quella filosofico-naturalistica tra Anassagora e Democrito, sono appunto gli elementi dai quali egli ricava la sua intuizione metafisica del mondo ».

decisa che il mondo sensibile è soggetto a mutamento. Nel giovanile *Lachete* Socrate dice a Nicia che non vi è una « scienza » del passato e una del presente o del futuro, ma la scienza, se tale, « è sempre la stessa »; c'è però un passato, un presente e un futuro, un variare delle cose, del quale appunto non vi è scienza, essendo questa di ciò che permane ([10]).

Tra i piú significativi dei dialoghi antisofistici in questo senso, è il *Cratilo,* nel quale la trattazione intorno al linguaggio s'impernia sulla realtà di un'essenza oggettiva ed immutabile delle cose. Il nome non è che ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ([11]) e quest' essenza esprime. L'« onomaturgo », foggiando i nomi, imita con le lettere e le sillabe l'οὐσία, l'essenza che fa che una cosa sia e sia in modo da distinguersi da un'altra ([12]). Vi è una scienza del linguaggio, perché, pur attraverso il divenire, vi è una scienza delle cose, non in quanto particolari, ma in quanto ogni loro classe ha una propria essenza; la parola pertanto non esprime il particolare, ma si formula come imitazione di ciò che di universale vi è negli oggetti. Consegue che, anche per la resistenza del particolare a lasciarsi fissare in un nome, pure questa imitazione non adegua perfettamente l'essenza immutabile ed universale delle cose. Il nome è un'« immagine » (εἰκών) da cui non può procedere la « verità » ([13]) per il fatto che esso presuppone l'ἀλήθεια: immagine mobile e variabile ([14]), dove la verità è immutabile. Quando Platone si chiederà se le essenze universali sono soltanto nelle cose, oppure se le trascendono come la verità trascende il nome, sarà posto espli-

(10) *Lachete,* 198 d.
(11) *Cratilo,* 388b.
(12) *Cratilo,* 423 e - 430 b.
(13) *Cratilo,* 438 d - 439 a.
(14) *Cratilo,* 435 d - 436 a. Lo stesso problema si trova nel *Menone,* volto a trovare l'εἶδος della virtú. Socrate, a proposito della definizione della figura, fa notare a Menone che egli cerca « ciò che è *identico* in tutte le specie », cioè « che cosa c'è di *uno* e d'*immutabile* nel rotondo, nel rettilineo e in tutte quelle cose che tu dici figure » (75 a). E a volere esemplificare si andrebbe all'infinito.

citamente il problema cosmologico adombrato nel *Cratilo*.

Intanto, però, egli regola definitivamente i conti con la dottrina sofistica, presa di mira nei dialoghi di questo periodo ma non approfondita appieno, nel *Teeteto*, il dialogo conclusivo della critica della sofistica ([15]). Qui il problema discusso è quello della conoscenza, ma pur sempre in relazione al mondo fisico, la cui concezione è il presupposto della discussione gnoseologica. Il relativismo di Protagora è infatti conseguenza del divenire eracliteo come era inteso dalla sofistica, cioè del divenire senza λόγος ([16]); dottrina presentata come antica e rinomata, che si sintetizza nella formula: « nessuna cosa è per se stessa una sola », ma ora appare grande ora piccola, ora pesante ora leggera, « perché niente è uno, né sostanza né qualità », e tutto diviene e « niente mai è » ([17]). Dottrina dunque che abolisce la parola « essere », quantunque ne spieghi l'uso con l'abitudine o con l'ignoranza, perché non bisogna mai « pronunciare nessun nome che indichi qualche cosa di stabile e di immutabile » ([18]) e lascia posto solo per la generazione, l'alterazione e il divenire ([19]).

Ma, ad un esame approfondito, questa dottrina dei « fluen-

---

(15) Non ignoro che la critica piú recente (Lutoslawski, Waddington, Roeder, Gomperz, Diès, Wilamowitz-Moellendorff, ecc.) non pone il *Teeteto* tra i dialoghi del periodo polemico, e a quella si unisce in Italia anche il Bariè (*Della possibilità di un'interpretazione positiva del Teeteto*, « Rivista di filosofia », 1928, n. 1, p. 56), che lo colloca subito prima del *Parmenide*; e, recentemente, con gran copia di argomenti lo Stefanini (*op. cit.*, vol. II, p. 136 n.; pp. 131-42); a sua volta, il Valgimigli (*Teeteto*, Bari, Laterza, 1924, p. VIII n.) lo considera scritto verso il 370. Non è qui il luogo di discutere la dibattuta questione; dico solo che, oltre alla ragione sopra addotta di una critica conclusiva della sofistica, cioè di una conclusione di tutto l'atteggiamento di Platone dei primi dialoghi, ho dalla parte mia lo Zeller, il Natorp (*Platons Ideenlehre*, p. 91 e sgg.), il Goedeckemeyer — il quale lo pone addirittura prima del *Menone* (*Die Reichenfolge der platonischen Schriften*, « Arch. f. Gesch. d. Philos. », N. F. XV, 1909, 4, p. 435 e sgg.) — e altri studiosi autorevoli.

(16) Il Burnet (*Greek Philosophy*, I, London, Macmillan, 1914, pp. 241-42) crede che la dottrina sia quella di Cratilo, elaborata da Platone.

(17) *Teeteto*, 152 d.

(18) *Teeteto*, 157 d.

(19) *Teeteto*, 157 b. Cfr. Stefanini, *op. cit.*, II, pp. 149-150.

ti» (τοὺς ῥέοντας), come Platone li chiama ironicamente, si manifesta assurda; infatti, deve ammettere tutte e due le specie di moto, quello di luogo (φορά) e quello qualitativo o di alterazione (ἀλλοίωσις), altrimenti sarebbe in contraddizione col principio del divenire assoluto; e «dunque, poiché tutte le cose si devono muovere e non ce n'è nessuna in cui possa esserci il non muoversi, le cose tutte si muovono sempre di ogni specie di movimento» ([20]). Cosí come prima ironicamente aveva detto Platone, «tutto (τὸ πᾶν) è ἐν πορείᾳ» ([21]); ma, se tutto si muove e nulla è, la conoscenza diventa non conoscenza, perché l'essere del mondo si è risolto nel suo non essere ([22]); bisognerebbe inventare un linguaggio nuovo per poter esprimere una simile dottrina ([23]). Del divenire assoluto non c'è conoscenza, né nome: esso è l'incomprensibile ([24]), come aveva detto Parmenide, di cui subito dopo Platone tesse le lodi, rimandando ad altra occasione la discussione della dottrina ([25]). Cosí Platone, attraverso la critica della sofistica, rinsalda la convinzione che non c'è molteplicità né divenire senza un'essenza immutabile, di cui vi sia conoscenza vera ([26]); come, attraverso la elaborazione della dottrina di Socrate, arriva alla conclusione che l'universale oggettivo non può ridursi a concetto della mente, ma deve essere realtà in sé, di cui il concetto e l'ordine del cosmo sono quel riflesso, che rende possibile alla mente di conoscere e al mondo di esistere. Fino al *Teeteto* non vi è ancora la formulazione di una cosmologia,

---

(20) *Teeteto,* 181 c - 182 a: οὐκοῦν ἐπειδὴ κινεῖσθαι αὐτὰ δεῖ, τὸ δὲ μὴ κινεῖσθαι μὴ ἐνεῖναι μηδενί, πάντα δὴ πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται.

(21) *Cratilo,* 412 d. Altra espressione ironica alla pag. 440 a.

(22) *Teeteto,* 182 d-e.

(23) *Teeteto,* 183 b.

(24) La dottrina del divenire, spinta alle sue ultime conseguenze, «arrive à nier toute valeur à la pensée» (RIVAUD, *op. cit.,* p. 323).

(25) *Teeteto,* 183 e - 184 a.

(26) Si potrebbe dire che nel *Teeteto* Platone abbia voluto rendere giustizia ad Eraclito criticando i suoi imprudenti seguaci, i quali credevano di superare la dottrina eraclitea negando ogni λόγος al divenire, senza accorgersi che cosí finivano per negare il divenire stesso.

ma col *Teeteto,* col *Cratilo,* col *Carmide* e col *Clitofonte* Platone ha fissato i termini entro i quali il problema dev'essere posto e risolto: il mondo sensibile non è l'assolutamente incomprensibile, in quanto ha un ordine e una sua ragione di esistere; ma quest'ordine e questa ragione, sua essenza o forma, sono il riflesso di Realtà in sé, trascendente.

Nel *Fedro* ([27]) il problema è ripreso ed in termini piú espliciti, poiché le difficoltà della sofistica e del socratismo si sono ormai chiarite in maniera inequivocabile. La soluzione del problema dell'origine e della formazione del cosmo poggia su due princìpi fondamentali: *a*) la causa del movimento e della vita; *b*) la realtà trascendente delle essenze immutabili.

Il principio del movimento e della vita per il *Fedro* è l'anima immortale (ψυχὴ ἀθάνατος) e tale perché si muove da sé (αὐτοκίνητον). L'anima è, dunque, πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως, ed è ἀρχὴ ἀγένητον: se è necessario che dal principio nasca tutto ciò che è generato, il principio in se stesso non può nascere da nulla (οὐκ ἂν ἀρχὴ γίγνοιτο). Né il principio del moto può essere corruttibile, «se no tutto il cielo e tutto il generato» non si muoverebbero piú (στῆναι), né potrebbero rinascere. È questa l'οὐσία, il λόγος dell'ani-

---

(27) Non meno di quella del *Teeteto* è dibattuta la questione della cronologia del *Fedro*. Lo SCHLEIERMACHER, rifacendosi alla tradizione che troviamo in DIOGENE LAERZIO (III, 38) e in OLIMPIODORO (*Vita di Plat.*, 3), lo considera addirittura il primo dialogo platonico. Ciò è inaccettabile, ma, come anche osserva il CAPONE BRAGA (*Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filos.*, P. I, pp. 88-89 e n. 2) è «innegabile una certa giovinezza dottrinale del dialogo». A me pare che la data del dialogo non debba abbassarsi troppo come, tra i piú recenti, credono il GOMPERZ (*op. cit.*, vol. II, pp. 443-45) e il NATORP (*Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetetus*, «Arch. f. Gesch. d. Phil.», XII e XIII) e in qualsiasi caso, a mio avviso, è anteriore al *Fedone*. Per una piú ampia trattazione dell'argomento cfr. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1908, p. 63 e sgg. (il Robin lo pone addirittura dopo il *Timeo*); TOCCO, *Ricerche platoniche*, Catanzaro, 1876, p. 155; STEFANINI, *op. cit.*, pp. 76-77, il quale lo pone dopo il *Fedone* e la *Repubblica* e nel gruppo, assieme al *Teeteto*, che comprende il *Parmenide*, il *Sofista*, ecc.

ma, mentre ogni altro corpo (πᾶν σῶμα), al quale il movimento viene dal di fuori (ἔξωθεν), è ἄψυχον ([28]).

Come è stato notato, qui Platone riprende il problema dell'ἀρχή e ne fissa l'essenza: l'ἀρχή è principio assoluto di moto e di vita ed è ψυχή. Il movimento, non forza meccanica da collocare accanto alla materia e il vuoto, come dice Democrito, ma l'essenza di un'entità che è l'anima, immortale ingenerata incorruttibile. Se le cose si generano e divengono, ciò avviene perché l'anima si genera e dà loro movimento e vita, come principio ingenerato, senza il quale tutta la generazione si ferma e perisce. Il mondo, dunque esiste perché vi è un'anima che lo fa esistere, un'ἀρχή, la cui essenza è la vita che lo fa nascere. Questa, la prima soluzione che Platone dà del problema cosmologico, e che suggerisce necessari alcuni rilievi di notevole importanza.

Innanzi tutto, la critica del *Teeteto* al divenire assoluto vuol dire mettere a nudo l'insostenibilità della concezione protagorea del divenire e di quanti avevano alterato il vero significato della dottrina di Eraclito, non negare il divenire. È il divenire come divenire, come ἀρχή di se stesso che è assurdo, non il divenire il quale abbia un principio da cui trae origine ed esistenza. Il divenire di Eraclito, infatti, ha la sua ἀρχή che è il Fuoco-Dio, la cui essenza è il λόγος, la legge del cosmo; come tale, per Platone, è ammissibile e non contraddittorio. Ma il filosofo ateniese nel λόγος eraclito non vede un principio di movimento e di vita, ma un ordine regolatore dello svolgimento del cosmo di cui fa un'entità, che, avendo il moto e la vita in sé, è ἀρχή della generazione. Trovato un principio eterno del movimento, Platone può superare la posizione negativa di Parmenide, che identifica il mondo sensibile col Non-essere: infatti, se

(28) *Fedro,* 245 c - 246 a. Non discuto qui la questione se debba intendersi l'anima come principio del moto in generale (cosí anche il Guzzo, *Fedro,* Napoli, Loffredo, 1934, p. 52 n. 6, e il resto del minuto e perspicace commento), o anche come anima individuale, dovendo occuparmene in seguito.

reale, come dice Parmenide, è soltanto l'Essere immutabile ed immobile, tutto ciò che si muove non è, né, di conseguenza, è intelligibile; mentre Platone può obiettare a Parmenide che il movimento e il divenire esistono perché traggono esistenza da un'entità, che è il loro principio ([29]). Di Parmenide, però, qui Platone respinge solo la riduzione del mondo della δόξα al Non-essere, ma accetta la dottrina dell'Essere. Le cose nascono e ricevono vita dalla ψυχή che è l' ἀρχή di tutta la generazione, ma l'ἀρχή non è l'unica realtà. Platone intravvede il pericolo del panteismo e il rischio che l'immanenza del principio dissolva il principio stesso nel divenire; perciò, spiegata l'origine del mondo della δόξα contro Parmenide, si rifugia poi nel regno dell'ἀλήθεια, l'immutabile rocca dell'Essere.

È qui il passo avanti che egli fa rispetto ai presocratici: l' ἀρχή è «principio» del movimento, ma le cose che nascono non sono solo movimento ([30]). Esse hanno qualche altra cosa che non deriva dal principio del moto; hanno una «forma», come riflesso di Forme reali, in sé, che non sono piú ἀρχή delle cose, almeno nel senso che lo è la ψυχή ([31]). In breve, oltre all'anima, ci sono anche le Idee, che

---

(29) Non mi pare esatta, pertanto, la interpretazione dello STEFANINI (*op. cit.*, vol. II, p. 94), il quale, a proposito dell'ἀρχή platonica, scrive: «Cosí Platone corregge l'immobilità eleatica col principio assoluto della vita; corregge il dinamismo eracliteo colla specie assoluta e immutabile dell'essenza»; non mi pare, perché l'Essere di Parmenide non è l'ἀρχή delle cose, le quali non sono; non corregge il secondo, perché Eraclito non esclude nel divenire la immutabilità del λόγος, che è l'essenza del divenire stesso.

(30) Il *Timeo*, come vedremo, modifica il *Fedro* circa la dottrina dell'anima.

(31) Quando il GUZZO (*op. cit.*, p. 53 n. 1), commentando il passo platonico, scrive che il filosofo fissa il «concetto» dell' ἀρχή «e analizza ciò che in quel concetto è contenuto», cioè: «Principio, dunque, se dev'essere preso in senso assoluto, è ciò da cui tutto nasce, senza che esso nasca da nulla», interpreta esattamente; ma, ad evitare d'intendere che la ψυχή per Platone sia l'unico principio del cosmo sensibile, bisogna chiarire che l'espressione ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι (245 d) indica il «nascere» nel senso ristretto di principio di generazione e non in quello piú ampio di esistere, altrimenti si rischia di spiegare l'origine del cosmo con la sola ψυχή e la materia sulla quale essa imprime il movimento. Invece, per Platone, la ψυχή è ἀρχή delle cose, ma soltanto come «principio di moto e di vita». Ma, perché

nell'allegoria del *Fedro* sono poste ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ([32]). Esaminiamo qui le pagine del dialogo che riguardano il nostro problema.

Nell'ὑπερουράνιον τόπον abita l'οὐσία ὄντως οὖσα, senza colore (ἀχρώματος), senza figura (ἀσχημάτιστος), intoccabile (ἀναφής), visibile al solo intelletto che è pilota dell'anima (ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ), patrimonio del vero sapere (περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος). Le anime nel loro girare vedono αὐτὴν δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἐπιστήμην, « e non quella che ha nascita (γένεσις), né quella che è diversa (ἑτέρα) in ognuno di quelli che ora (νῦν) chiamiamo esseri (ὄντων), ma quella che si trova in ciò che realmente è τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν » ([33]). Questi ed altri sono gli enti che vide la nostra anima, quando con un Dio procedeva nell'ὑπερουράνιον τόπον ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμέν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως ([34]). Quando poi le anime vengono nel cosmo sensibile, quelle che hanno bastevole memoria vedono qualche immagine delle cose di lassú (τὶ τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν), mentre di altre, come la giustizia e la temperanza, solo stentatamente, attraverso casi particolari, riescono a contemplare « il genere di ciò che è copiato (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος) » ([35]).

Questa descrizione del mondo delle Idee, che segue alla affermazione dell'anima come principio del movimento e della vita, è di grande significato per il problema cosmologico. Il *Fedro* fissa questi punti fondamentali: *a*) soltanto l'anima è principio di moto e di vita e, in questo senso, è l'ἀρχή per eccellenza del cosmo sensibile; *b*) nel cosmo vi è il riflesso di una realtà ideale trascendente e, dunque, il

---

ci siano le cose, occorre che ci sia anche in loro il riflesso di un'altra realtà, che pur essendo indispensabile all'essere del cosmo, per la sua trascendenza, non può piú essere considerata ἀρχή.

(32) *Fedro*, 247 c.

(33) *Fedro*, 247 c-d.

(34) *Fedro*, 249 c.

(35) *Fedro*, 250 a-b. Tutto il linguaggio di questo passo e dei seguenti, com'è stato notato, è quello religioso dei misteri.

suo elemento formale o intelligibile si spiega perché vi è una Realtà intelligibile in sé che trascende le cose sensibili ([36]). Solo ad essa conviene l'essere, mentre le cose solo impropriamente si chiamano reali; solo di essa c'è scienza vera e non di ciò che è sottoposto al divenire ([37]), perché solo l'Idea in sé, assoluta ed eterna, è l'oggetto della filosofia. In questo Platone è d'accordo con Parmenide: l'Essere vero è in sé e non è ἀρχή delle cose, e soltanto dell'Essere vi è scienza vera e propria. Ma se dell'Essere vi è un riflesso nel cosmo sensibile, come si spiega questo riflesso delle Idee nelle cose o copie? Ecco il problema che il *Fedro* lascia insoluto e che Platone affronterà in seguito, trovando il principio forgiatore delle copie sui Modelli eterni; ma anche allora le Idee non saranno l'ἀρχή, restando ἀρχή delle cose la ψυχή come principio della vita e del moto, e il nuovo principio divino, il Demiurgo, che in esse riflette l'elemento formale.

Nel momento stesso che Platone pone i termini per la soluzione del problema cosmologico, prende tutte le precauzioni per impedire qualsiasi essenziale inerenza delle Idee al sensibile ([38]) senza essere costretto — la trascendenza dell'Essere è garantita e l'ἀρχή è la ψυχή — a negare la molteplicità e il divenire ([39]), come fa Parmenide, che tra l'Essere e il mondo sensibile non ammette intermediari.

---

(36) Posizione, dunque, di trascendenza assoluta quella del *Fedro* e non « die Gefahr der Transzendenz », come arbitrariamente interpreta il NATORP, *op. cit.*, p. 87.

(37) Giustamente il GUZZO (*op. cit.*, p. 66 n. 1) osserva che « questa precisazione si sarebbe adattata anche alla giustizia e alla prudenza » e non soltanto alla scienza (*Fedone*, 247 a-d, già cit.). Ma, si potrebbe dire, che a Platone qui preme di piú fissare che cosa è veramente la scienza.

(38) Esattamente scrive lo STEFANINI (*op. cit.*, vol. II, p. 96): « accentuare il distacco equivale a rendere essenziale la funzione del mediatore ».

(39) Non posso perciò consentire col NATORP (*op. cit.*, p. 72 e sgg.) e con lo ZELLER (*op. cit.*, vol. II, pp. 744 e sgg.) su questo, che qui Platone si dimentichi degli oggetti terreni; né col CAPONE BRAGA, che, seguendo quegli studiosi, afferma che « mai forse come nel *Fedro* egli [Platone] s'avvicina alla radicale negazione eleatica del divenire e del mondo sensibile » (*op. cit.*, P. I,

Col *Convito,* quasi certamente contemporaneo o di poco anteriore al *Fedro,* il problema cosmologico non fa un passo avanti: Eros si compie e si placa nella visione della bellezza, che, contemplata in sé, fa che l'anima non scorga piú che una sola scienza (ἐπιστήμην μίαν), quella καλοῦ τοιοῦδε. Questa meravigliosa bellezza «è sempre (ἀεὶ ὄν) e né nasce né muore, né cresce né diminuisce; inoltre non è parte bella, parte brutta, né una volta sí e una volta no...; né ha l'aspetto di faccia o di mani o di altra cosa corporea, né forma di ragionamento né di scienza, né è in alcun altro come in un animale o in terra o in cielo o in altro; ma αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν; e tutte le cose belle ἐκείνου μετέχοντα e in siffatto modo che, mentre esse nascono e periscono, ella μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν». Per giungere alla visione di quella bellezza in sé «si comincia dalle cose belle di quaggiú (ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν)» e ascendendo gradatamente come per una scala, si perviene a quella «la quale non d'altro è scienza che della stessa bellezza», che è purissima (εἰλικρινές) e senza mescolanza (ἄμικτον) altra da quella «infarcita di carni umane e colori e di tante altre mortali vanità (καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς)» ([40]).

Come nel *Fedro,* cosí nel *Convito,* traendo argomento dalla Bellezza in sé, Platone riafferma la trascendenza dell'Idea di fronte alle cose: la Bellezza è in sé e per sé, e le cose dette belle sono tali perché ne partecipano ([41]); né potrebbero esserlo se non fossero un riflesso della Bellezza in sé, mentre questa è e continuerebbe ad essere anche se tutte

---

p. 89): proprio nel *Fedro,* infatti, Platone trova l'ἀρχή del movimento e della vita e dunque uno dei princìpi essenziali del mondo sensibile.

(40) *Convito,* 210 e - 211 e. Anche qui il linguaggio è quello sacro dei misteri.

(41) Come nota il Lutoslawski (*op. cit.,* nota 202) è qui adoperata per la prima volta l'espressione μετέχειν ἐκείνου. Il fatto che nel *Convito* si parla di metessi, mentre nel *Fedro* di mimesi, non è una ragione per posporre la data di questo dialogo, secondo la interpretazione che la mimesi nei dialoghi posteriori prevale del tutto sulla metessi (cfr. Natorp, *op. cit.,* p. 88). Questa interpretazione è vera, ma solo per i dialoghi dalla *Repubblica* in poi, mentre

le cose belle perissero ([42]). La Bellezza non è chiamata ἀρχή delle cose, e l'Idea resta rispetto al mondo sensibile come il modello. Anche il *Convito* non affronta il problema della causa che ha dato origine alla copia: come bene osserva lo Stefanini, in questo dialogo «*Eros è il Demiurgo morale,* che rende l'uomo partecipe della divinità» ([43]). A Platone resta da rinvenire l'altro principio che, assieme alla ψυχή del *Fedro,* possa dare una soluzione del problema dell'origine del cosmo; intanto il filosofo è pago di avere attinto il mondo intelligibile delle Idee e di aver additato, nel *Convito,* il compito di Eros, di condurre l'anima al termine supremo, raggiunto il quale cessa anche l'amore e c'è «l'intuition pure de la raison» ([44]); motivo che si conserva in tutti gli altri dialoghi, per cui il sensibile è sempre un gradino, affinché l'anima si elevi alla pura contemplazione del Cosmo ideale.

2. — *Il mondo sensibile nel «Fedone» e nella «Repubblica».*

Con questi due grandi dialoghi la dottrina delle Idee è ormai definita come base su cui trattare gli altri problemi. Anzi, si può dire che non vi sia problema che non trovi posto, in maggiore o minor proporzione, nella *Repubblica,* vera sintesi del platonismo (assieme al *Timeo*), di cui i dialoghi successivi sono un approfondimento critico per quanto riguarda i problemi metafisici.

Nel *Fedone,* come nella *Repubblica,* sono nettamente fissati e determinati con i loro caratteri essenziali ed inconfondibili il cosmo intelligibile e il cosmo sensibile. Il *Fedone,* fin quasi dalle prime battute, tende a svalutare il corporeo

---

negli altri anteriori Platone accenna anche alla mimesi, pur facendo prevalere la metessi.

(42) Cfr. A. Levi, *Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 12.

(43) *Op. cit.,* vol. I, p. 223.

(44) Cosí il Brochard, *Sur le «Banquet» de Platon,* «Études» cit., p. 80.

rispetto all'Idea; perché l'anima, infatti, possa acquistare verità e sapienza (ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν) è necessario che astragga da tutto il corpo, come quello che genera perturbazione ed ostacolo ([45]), e si faccia pura dalla demenza di esso (τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης) per poter conoscere πᾶν τὸ εἰλικρινές ([46]). La Realtà in sé è distinta e separata nettamente dalle cose sensibili, che si possono percepire con i sensi, mentre gli enti, che permangono identici, si possono apprendere solo col pensiero. Vi sono, dunque, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές ([47]), le prime non mai identiche (τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα), la realtà invisibile τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον ([48]). Similmente nella *Repubblica*: i due mondi sono contrapposti e distinti e la stessa è la condizione dell'anima rispetto all'uno o all'altro, poiché quando «l'anima si volge ad oggetto illuminato dalla verità e dall'essere», ha conoscenza e comprensione, mentre opina e muta opinioni quando si volge a ciò che è avvolto nell'oscurità (τῷ σκότῳ), τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον ([49]). Perciò, pur dandosi gradi intermedi di conoscenza, si può affermare che solo «ciò che pienamente è, pienamente si può conoscere (τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν), e ciò che non è, è assolutamente inconoscibile (μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον)» ([50]). Tuttavia, se Platone è ancora fermo al principio di Parmenide che il non essere non è oggetto di pensiero, è poi il problema stesso della conoscenza che lo spinge a rendersi conto del divenire sensibile. La

(45) *Fedone*, 66 a.
(46) *Fedone*, 67 a.
(47) *Fedone*, 79 a.
(48) *Fedone*, 79 c-d.
(49) *Repubblica*, 508 d. Cfr. anche 518 c; 520 d (la dottrina tira l'anima ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν); 534 a (καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησις πρὸς δόξαν).
Vedi altri numerosi passi nel *Fedone*: il corpo imprigiona l'anima nel mutevole e nell'illusorio, per conseguenza, nella δόξα (83 c), ed è compito dell'anima di non avere alcun commercio col corpo (65 c), perché si possa redimere, con la liberazione dal corporeo, nel puro pensiero (67 b; 69 b-c; 81 a-b).
(50) *Repubblica*, 477 a.

conoscenza dell'oggetto in sé è ἀνάμνησις, ma la reminiscenza, per esempio dell'Eguale in sé, non ci sarebbe senza le molteplici cose eguali che l'esperienza presenta ([51]). Questo divenire molteplice, che entra anche nel processo della conoscenza, dev'essere dunque in certo qual modo spiegato.

La spiegazione, nel *Fedone* e nella *Repubblica,* riposa nel confronto col mondo delle Idee. Nel *Fedone* Socrate, chiedendo a Cebete che cosa pensi « delle infinite cose (uomini, cavalli, vesti, cose eguali, belle, ecc.) a cui diamo lo stesso nome che alle cose in sé », pone il problema del cosmo sensibile ([52]). Le cose molteplici non sono costanti, ma che cosa è il divenire e come si spiega? Tutti gli esseri che hanno nascimento, dice Socrate, si generano rispettivamente dai loro contrari (il grande dal piccolo e il piccolo dal grande, la vita dalla morte e viceversa, ecc.); e se non ci fosse una compensazione reciproca delle generazioni, ὥσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, e queste si svolgessero soltanto da un essere al suo opposto, come in linea retta, tutti gli esseri avrebbero la stessa forma e cesserebbe la loro generazione (παύσαιτο γιγνόμενα) ([53]). Divenire è generarsi, ma perché ci sia generazione è necessario il ciclo dei contrari. Il problema del divenire esige allora che si spieghi il generarsi di un contrario dall'altro, non che si neghino i contrari, che sarebbe come negare il mondo sensibile.

E la spiegazione si trova in altra parte del dialogo, dove Socrate, rispondendo ad un'osservazione di Fedone — se due contrari possano coesistere nella stessa cosa, per esempio, che in Simmia ci siano insieme, la grandezza e la piccolezza — chiarisce che non solo la *grandezza in sé* (αὐτὸ τὸ μέγεθος) non può mai essere grande e piccola insieme (ἅμα), ma che anche quella che è *in noi* (ἐν ἡμῖν) non può accogliere la piccolezza. Se il grande *in noi* diventa piccolo, ciò avviene per-

(51) *Fedone,* 72 e - 76 e. Cfr. anche *Menone,* 81 a - 86 c.
(52) *Fedone,* 78 c.
(53) *Fedone,* 79 e - 71 a; 72 b.

ché « perisce » (ἀπολωλέναι) all'avvicinarsi del piccolo. In altri termini, « nessuno dei contrari, fino a quando è quello che è, può diventare od essere nello stesso tempo il suo proprio contrario » ([54]). E all'obiezione di uno dei presenti — prima si è detto che i contrari si generano dai contrari, mentre ora sembra si dica l'opposto ([55]) — Socrate può prontamente ribattere che ora si dice diversamente da prima: infatti, altro è dire che « da una cosa contraria nasce una cosa contraria » (ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι), ed altro che « il contrario in sé non può mai diventare contrario a se stesso », οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, cioè nelle Idee ([56]). Similmente, nella *Repubblica,* Socrate dice che « essendo *bello* contrario a *brutto, bello* e *brutto* sono due » e poiché son due, ognuno di essi ἓν ἑκάτερον, e uno ([57]). Nessuno può dunque affermare che « il medesimo quanto al medesimo e col medesimo subisca o faccia o sia il contrario » ([58]). Il mondo sensibile è contrarietà, ma tale che, per il principio stesso di contraddizione, esclude che un contrario possa in uno essere l'altro. La realtà sensibile, irrazionale e fatta di contrari, è tuttavia intelligibile in quanto il passaggio da un contrario all'altro include la identità di un contrario con se stesso; anzi la contrarietà delle sensazioni, inspiegabile col senso, richiede l'attenzione assidua del raziocinio e dell'intelligenza ([59]).

Questo passaggio, poi, da un contrario all'altro, si spiega perché ogni cosa partecipa d'Idee opposte. Ogni Entità in sé è quello che è, ma partecipando le cose di Entità opposte, presentano appunto caratteri opposti. Simmia, per esempio, è piú grande di Socrate e piú piccolo di Fedone, per-

(54) *Fedone,* 102 b - 103 a.

(55) *Fedone,* 70 c sgg. Come annota il Robin (*Phédon,* Paris, Soc. d'Édition « Les Belles Lettres », 1926, p. 77 n. 3): « la répose est de grande portée ».

(56) *Fedone,* 103 a-b.

(57) *Repubblica,* 476 a.

(58) *Repubblica,* 437 a. Cfr. anche 479 a-b (tra tutti gli esseri belli non ce ne sarà mai uno che sia nello stesso tempo brutto e viceversa).

(59) *Repubblica,* 523 a - 524 d.

ché partecipa delle opposte Idee della grandezza e della piccolezza — ma non che Simmia sia piú grande per sua natura — ed è piú grande di Socrate perché questi partecipa della piccolezza ([60]).

Il mondo sensibile come divenire ha cosí la sua spiegazione e giustificazione; e con esso l'eraclitismo. Il sensibile è divenire e questo è contrarietà, ma ciò non significa che un contrario si trasformi nell'altro: quando c'è l'uno, non ci può essere il suo opposto, che è fuggito all'avvicinarsi del primo; e il divenire c'è, non perché abbia la causa in se stesso, ma perché le cose partecipano d'Idee opposte, cioè per qualche cosa in sé di eterno e d'immutabile, che ne trascende tutte le forme ([61]). A ragione Eraclito affermava che il cosmo è processo ciclico di contrari, ma è tale in quanto vi sono i contrari in sé, di cui le cose, nel loro avvicendarsi, partecipano. In una parola, la contrarietà del sensibile esiste per la identità dei contrari, come esiste il suo divenire in quanto le cose partecipano di enti immutabili ([62]).

Né con ciò le Idee sono causa del divenire, ossia del movimento delle cose: la causa del movimento è stata individuata nella ψυχή del *Fedro*. Qui il problema è un altro, non del movimento, ma delle cose che, ricevuto il movimento, divengono e *perché* divengono. Il perché è spiegato con la loro partecipazione ad Idee opposte, che in se stesse escludono qualsiasi forma di divenire e, dunque, anche di movimento. Le Idee sono causa e non immediata — vedremo subito la causa del riflettersi delle Forme ideali nelle cose — bensí mediata, dell'avvicendarsi di qualità contrarie negli oggetti sensibili, ma il movimento, necessario perché ci sia l'avvicendarsi, ha una causa diversa da esse ([63]).

---

(60) *Fedone*, 102 b-d.

(61) Cfr. Levi, *op. cit.*, p. 16; Capone Braga, *op. cit.*, P. I, pp. 91-92.

(62) Vedi quanto esattamente scrive lo Stefanini, *op. cit.*, vol. I, pp. 234-35.

(63) È pertanto assolutamente arbitraria la tesi dello Zeller (*op. cit.*, II[4], pp. 686 e sgg.), che si trova anche in Stallbaum, Ueberweg, Peipers, Bury, nel

Il divenire delle cose, come abbiamo detto, implica la loro partecipazione alle Idee. Come c'è la vicenda dei contrari e dunque il divenire, perché ci sono le Idee in sé, di cui i sensibili partecipano, cosí vi è pure la molteplicità, perché vi è un'Idea per ogni classe di cose molteplici. Noi dobbiamo ammettere, dice Socrate, il Bello in sé e il Buono in sé, per tutto ciò — le molte cose belle e buone — che prima consideravamo « come molti » (ὡς πολλά); e diciamo inoltre « che cosa sia ogni singolo oggetto secondo una idea di ogni oggetto » (κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου) (64). Infatti, molti sono i letti e molte sono le tavole, ma ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης (65). E si badi che senza l'unità non ci potrebbe essere la molteplicità: infatti, posso dire che ci sono piú letti e piú tavole, perché nonostante le differenze, tutti i letti e tutte le tavole particolari hanno qualcosa in comune, per cui posso includere una molteplicità di oggetti determinati nell'unico nome di letto o di tavola. Se questa unicità mancasse, ogni oggetto dovrebbe essere assolutamente diverso da un altro, quello che ora chiamo « questo letto » del tutto differente da un altro, onde non potremmo chiamarli con lo stesso nome di letto. La molteplicità assoluta nega se stessa nell'unicità esclusiva di ogni singola cosa, ché in questo caso ci sarebbe una serie infinita di « uno », ma non « molte cose » indicabili con uno stesso nome. Ci sono, dunque, « i molti letti », perché c'è *un* letto, che è l'Idea del letto. La molteplicità del sensibile, dunque, è per l'Idea, come la contrarietà del divenire è per

---

Tocco ecc., delle idee come sostanze-forze. Essa è giustamente confutata dal CHIAPPELLI, *Dell'interpretazione panteistica di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1881, p. 205), dal CAPONE BRAGA (*op. cit.,* P. I, p. 21 e sgg., dove trovasi anche — n. 3 — una completa bibliografia) e piú recentemente dallo STEFANINI (*op. cit.,* vol. I, p. 237; vol. II, p. 91). Pertanto, ad evitare equivoci non direi col CAPONE BRAGA (*op. cit.,* P. I, p. 92) che « la causa vera » del nascere di una cosa « è l'idea ».

(64) *Repubblica,* 507 b.

(65) *Repubblica,* 596 a. E se Dio, continua Socrate, avesse fatto due Idee di letto, ne sarebbe risultata a sua volta una terza, che sarebbe stata la unità di questa dualità (597 c).

l'esclusione dei contrari. In Platone è sempre presente lo stesso scopo: provare che il sensibile, molteplice e diveniente, ha esistenza per l'essere delle Idee, cioè per la Realtà trascendente, una ed immobile. L'opposizione tra intelligibile e sensibile non si risolve nella negazione dell'uno (Protagora) o dell'altro (Parmenide), ma il secondo esiste solo per l'essere del primo. E da un punto di vista gnoseologico si dimostra che c'è la intelligibilità delle cose, perché c'è l'Intelligibile (66).

Quanto stiamo dicendo è confermato dalla critica dell'arte, posta quasi a conclusione della *Repubblica*. Il sensibile è intelligibile per il riflesso delle Idee (l'unità nel molteplice, la permanenza nel divenire), ma come puro sensibile è privo di qualsiasi intelligibilità. L'arte, che imita le cose nella loro particolarità empirica, come tale, è qualcosa d'irrazionale; l'artista, è «artefice di immagini» (εἰδώλου δημιουργός) (67), imitatore del «fenomeno» o «fantasma» (68), non produce oggetti simili all'Idea ma apparenze e pertanto è a tre gradi a partire dal vero (69). Spiegarsi il mondo è scorgere attraverso la sua contrarietà ciò che vi è di non contraddittorio; l'artista, invece, si compiace delle contraddizioni delle cose: è la ragione che misurando, contando e pesando riesce a risolvere le contraddizioni (70). A colui che guarda il mondo con occhio di artista — ma, come abbiamo detto, per Platone, costui non è il vero artista — il mondo deve apparire privo di quella luce di intelligibilità che gli proviene dal cosmo ideale (71). Non per nulla questa critica dell'arte

---

(66) Cfr. i numerosi passi della *Repubblica*: 476 c-d; 479 a - 480 a; 511 d; 532 a; 533 b, ecc.

(67) *Repubblica*, 599 a.

(68) *Repubblica*, 600 c.

(69) *Repubblica*, 595 c - 598 d.

(70) *Repubblica*, 601 e - 603 a.

(71) Si potrebbe dire — ed è stato mille volte notato — come mai Platone non s'accorga che nella condanna dell'arte include buona parte della sua opera; e che proprio per lui, grande artista, il mondo dovrebbe essere incomprensibile. Ma questa condanna dell'arte, come abbiamo visto, è molto discutibile.

è posta, come dicevo, quasi a conclusione della *Repubblica,* dell'opera cioè che, prima del *Timeo*, fa sforzi poderosi per spiegare il sensibile.

Infatti nella *Repubblica* si dà per la prima volta, anche se in breve, la soluzione del problema della causa dei riflessi delle Idee, dato che né queste li imprimono alle cose, né le cose, prima di esistere, possono farsi da sé simili alle Idee. Socrate dice che « guardando l'Idea » (τὴν ἰδέαν βλέπων) l'artefice fa il letto, ma nessuno degli artefici (οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν) fabbrica τήν γε ἰδέαν αὐτήν: l'artefice, dunque, è colui che fa le cose sensibili a somiglianza delle Idee. Ecco tra le Idee e le cose posto un intermediario, per mezzo del quale le Idee possono riflettersi e le cose esistere fabbricate a loro imitazione. Questo artefice differisce da quel δημιουργός che è l'artista, il quale fabbrica tutto, terra cielo e dèi, ma solo « in apparenza » (φαινόμενα) e non « in realtà » (ὄντα). Il fabbricante di letti, a sua volta, fa uno dei tanti letti, ma « non fa ciò che è, bensí qualcosa di simile a ciò che è, ma che non è (ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν ᾧ οὔ) ». Nessuna meraviglia se questo lavoro risulta una debole riproduzione della verità. Dio non è però fabbricante di letti e « in natura ne creò uno solo (μίαν φύσει αὐτήν ἔφυσεν) »; a lui spetta il nome di φυτουργός, « poiché in natura ha creato questo e tutto il rimanente » ([72]).

Con la *Repubblica* e gli altri dialoghi esaminati Platone ha determinato quasi tutti gli elementi del cosmo sensibile: il principio del movimento; la somiglianza delle cose alle Idee per i riflessi di queste nelle cose; un artefice divino, ora chiamato Fiturgo, e Demiurgo nel *Timeo,* che fa le cose ad imitazione delle Idee; il divenire come avvicendarsi di contrari. Il solo elemento non ancora chiaramente determi-

(72) *Repubblica,* 596 b - 597 d. Φυτουργός « si tradurrebbe *piantatore* ». Cosí annota lo Zuretti (*Repubblica,* Bari, Laterza, 1927², p. 321) e non capisco perché poi traduce « creatore », che dà al Fiturgo un senso che qui non ha. Il Fiturgo è proprio chi « pianta » i riflessi delle Idee in un qualche cosa già esistente e dunque non è vero creatore. Cfr. Levi, *op. cit.*, p. 21.

nato è la « materia » che preesiste alla formazione delle cose, quasi loro sostrato. Ma se questi sono gli elementi necessari all'esistenza del cosmo, è anche vero che Platone non ha ancora trattato il problema *ex professo* e che poco sappiamo intorno alle origini e alla formazione del sensibile. Ma prima di questo punto, dobbiamo esaminare gli accenni al nostro problema, nei dialoghi certamente posteriori alla *Repubblica,* ma anteriori al *Timeo.*

3. — *Il divenire nel* « *Parmenide* » *e nel* « *Sofista* ».

A mano a mano che Platone procede nello sviluppo e nella sistemazione del suo pensiero, il problema del divenire e del molteplice si fa sempre piú pressante. La molteplicità si annida nel mondo delle Idee e, d'altro lato, anche il divenire sensibile deve trovare in questo la sua ultima causa, poiché non basta aver indicato qual'è il principio del movimento. Ciò spiega perché il problema del Non-essere diventa fondamentale negli ultimi dialoghi platonici assieme all'altro del rapporto tra cosmo intelligibile e cosmo sensibile, poiché è necessario dire in che rapporto gli elementi del sensibile e il cosmo nella sua totalità stiano col mondo delle Idee. In questi ultimi dialoghi, però, bisogna stare accorti a non confondere ciò che riguarda il mondo delle Idee in sé, e ciò che concerne il cosmo sensibile: infatti i problemi del molteplice, del divenire, del Non-essere, e anche i concetti di mimesi e metessi, spesso sono discussi in riferimento al mondo ideale; ed è grave errore di alcuni critici il non tenerne conto, facendo confusione tra i due cosmi. Per ciò in questa parte del nostro lavoro, che va integrata con quanto detto nella prima, ci limitiamo a riferire del *Parmenide* e del *Sofista* — come, del resto, degli altri dialoghi — solo ciò che riguarda il problema cosmologico, che vi è trattato quasi per incidenza, mirando i due grandi dialoghi metafisici a ben altri scopi.

Ciò non toglie che in essi tale problema faccia un passo avanti e si chiarisca meglio nel complesso della metafisica platonica. Nelle prime pagine del *Parmenide,* nel breve e vivace dialogo tra Socrate e Zenone, s'inserisce nella discussione il problema del divenire che il *Fedone* aveva risolto con la partecipazione delle cose alle Idee. Ora quella soluzione ha bisogno di essere approfondita. Se il divenire è passaggio dal piccolo al grande e viceversa, e ciò avviene perché la cosa prima partecipa dell'Idea della piccolezza e poi di quella della grandezza, come può avvenire questo passaggio, col quale un ente cambia la sua forma (e il passaggio può essere sostanziale come, per esempio, quello dal bene al male o dal giusto all'ingiusto), se i due enti contrari si staccano completamente l'uno dall'altro? Il divenire come passaggio da una forma ad un'altra implica sempre un certo rapporto tra le due forme, ma come si spiega questo rapporto se le Idee, di cui le due forme sono un riflesso, si escludono e sono tra loro incomunicabili? La spiegazione del divenire del cosmo sensibile rimanda ad un riesame della dottrina del mondo intelligibile.

Ecco nascere cosí forse il piú grande problema della metafisica platonica: perché si spieghi il dinamismo del sensibile è necessario prima determinare se e quale dinamismo convenga al luogo superuranio ([73]). È, come abbiamo visto, l'arduo problema del *Parmenide* e del *Sofista.*

Diciamo intanto che il *Parmenide* si ricollega alle pagine del *Fedone,* che trattano del divenire. Socrate discute la tesi di Zenone: se i molti sono, essi devono essere simili e dissimili, e dunque, «è impossibile» che i molti siano (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι) ([74]). In fondo, osserva il Socrate platonico, la posizione di Zenone, in forma diversa, ripete quella di Parmenide. Dire con Parmenide che «il tut-

(73) Cfr. Capone Braga (*op. cit.,* P. I., 94), che ha visto bene su questo punto.

(74) *Parmenide,* 127 e.

to è uno (ἓν εἶναι τὸ πᾶν)» è lo stesso che dire con Zenone: «i molti non sono» ([75]).

Abbiamo visto come nel *Teeteto* Platone, fissando la sua posizione rispetto all'eleatismo, abbia rimandato ad altro scritto la discussione della dottrina eleatica. Il *Parmenide* assolve questa promessa e tutto il dialogo è una critica dell'Essere uno ed immobile di Parmenide e dei suoi seguaci, che rende inspiegabile e incomprensibile la molteplicità; e questo è provato, attraverso quattro argomentazioni, dalla prima ipotesi generale («se l'Uno è»), discussa da Parmenide nel dialogo omonimo. Perché la molteplicità non diventi un inintelligibile assurdo è necessario rinunciare all'Essere uno per la dottrina dell'Essere molti, cioè il pluralismo platonico. C'è una molteplicità di cose, perché c'è una molteplicità d'Idee, e questa è anche quella che rende possibile il divenire. «Dimmi — dice Socrate a Zenone — non credi che ci sia di per sé una idea della somiglianza (εἶδος τι ὁμοιότητος) e una contraria di dissomiglianza; e che dell'una e dell'altra partecipiamo io e tu e le altre cose che chiamiamo molte? E che le cose, le quali partecipano della somiglianza, divengano simili ad essa (ὅμοια γίγνεσθαι ταύτῃ) nella misura che ne partecipano; e quelle che partecipano della dissomiglianza, dissimili; e quelle che dell'una e dell'altra, l'uno e l'altro?» ([76]). Il divenire, qui, esattamente come nel *Fedone,* è contrarietà da contrari che c'è perché le cose partecipano d'Idee opposte. L'eleatismo è qui superato da un punto di vista diverso da quello del *Fedro,* dove il divenire era l'effetto della ψυχή, principio del movimento, sulle cose, e pertanto il difetto dell'Eleatismo, era visto non nell'ammettere l'immobilità e la trascendenza dell'Essere, ma nel negare un'altra entità, anch'essa immortale, che è principio di moto e di vita. Ma appunto, trovata l'ἀρχή del movimento, restava da spiegare la molteplicità.

(75) *Parmenide,* 128 b.
(76) *Parmenide,* 128 e - 129 a.

E Platone nel *Parmenide* attacca l'eleatismo su questo punto. Il molteplice sensibile si spiega perché vi è un molteplice metafisico; non vi è *l'* Essere, ma vi sono *gli* Esseri-Idee.

Posta la pluralità delle entità ontologiche ([77]), si spiega anche — il solo movimento non basta — il divenire come partecipazione delle cose a Idee diverse. La pluralità delle Idee e l'ἀρχή del movimento sono i due distinti fondamenti metafisici che consentono di superare l'eleatismo e di dare un grado di realtà al cosmo sensibile. Socrate può, dunque, dal punto di vista platonico, dire a Zenone che non vi è meraviglia se le cose che sono simili sono anche dissimili con se stesse, in quanto partecipanti di enti contrari.

Nessuna meraviglia solo in apparenza, perché bisogna ancora dire come una cosa possa partecipare d'Idee diverse, se non vi è alcun rapporto tra le Idee. Era questo il problema irrisolto nel *Fedone* e di cui Platone prende piena coscienza nel *Parmenide* per risolverlo poi nel *Sofista*. Il meraviglioso, dice infatti Socrate, è dimostrare che « i simili in sé » (αὐτὰ τὰ ὅμοια) divengono dissimili e i dissimili simili; che « ciò che è uno, questo stesso sia anche molti, e ciò che è molti, uno (ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει, καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν) » ([78]).

Risolvere questo problema non è soltanto superare la molteplicità delle Idee nell'unità — e tale che non escluda la molteplicità —, ma anche risolvere l'altro del divenire sensibile come vicendevole partecipazione a Idee opposte. Solo a soluzione adeguata, Platone può dire che, siccome anche le Idee, pur identiche a se stesse e opposte fra loro, stanno in reciproco rapporto, cosí anche le cose, come partecipanti di enti contrari e dei loro rapporti, possono passare da un contrario all'altro. Il « commischiarsi » ed il « distinguersi »

(77) Come questa molteplicità non escluda l'unità è problema che abbiamo trattato nella Parte prima.

(78) *Parmenide*, 129 a-b.

delle cose ha il suo fondamento ontologico nel « commischiarsi » (συγκεράννυσθαι) e nel « distinguersi » (διακρίνεσθαι) delle Idee ([79]). Il rapporto, prima di essere fisico, è metafisico: il μετέχειν riguarda anche l'Intelligibile e solo la μέθεξις delle Idee può dar ragione del divenire delle cose. Perché questo problema appaia in tutta la sua portata, Platone, prima di darne la soluzione, esaspera con dialettica spietata il monismo assoluto degli Eleati (solo l'Uno è, i molti non sono) e il pluralismo assoluto di Antistene (solo i molti sono, l'Uno non è), spingendo le due tesi all'assurdo. Questo è il compito assolto dal *Parmenide* ([80]).

Il *Sofista* darà la soluzione del rapporto tra le Idee. Infatti, in esso si dimostrano le molteplici relazioni tra le Idee, che pure hanno una loro essenza immutabile. I problemi del Non-essere, del divenire e della molteplicità in questo dialogo sono trattati quasi esclusivamente in riferimento al mondo delle Idee in sé, e non possiamo parlarne in vista del nostro tema; la soluzione del problema del rapporto delle Idee, è però quella che giustifica l'esistenza del divenire e lo rende intelligibile, contro l'affermazione contraria di Parmenide ([81]). Perciò qui cade acconcio riportare e discutere un passo di questo dialogo.

Dice Socrate a Teeteto: « tutti gli animali mortali e le piante, quanto sulla terra da semi e da radici germoglia e

---

(79) *Parmenide,* 129 e.

(80) Cosí il Rivaud (*op. cit.,* p. 325) riassume il significato del dialogo: « Le dialogue assurément ne conclut pas. Mais la discussion toute entière... tend à écarter les deux hypothèses également absurdes de la permanence aboslue et du devenir absolu. L'une et l'autre excluent toute détermination, toute mesure, toute science. Elles détruisent à la fois l'être et la pensée. Force nous est donc de les mêler, d'introduire, à côté de l'être, le devenir, de forger la chaîne qui unit les contraires, et, cessant de les opposer ou de les confondre absolument, de les rapprocher en les distinguant. C'est à quoi servent le changement par le quel ils s'alternent et se succèdent, et l'ordre ou la loi, qui, pendant ce changement même, assure la permanence et la fixité de leur rapport ». Cfr. anche Zeller, *op. cit.,* II[4], pp. 676 e sgg.; Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie,* Leipzig, Teubner, 1855, vol. I, p. 336 e sgg.; Capone Braga, *op. cit.,* P. I, p. 95; Stefanini, *op. cit.,* vol. II, pp. 173-176.

(81) *Sofista,* 241 d.

quanti corpi inanimati si formano sulla terra... forse diremo che nascono dopo e prima non erano, perché qualche altro li fabbrichi all'infuori di Dio (μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος) »? O dobbiamo dire « che la natura li generi da una qualche causa spontanea (ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης) e senza pensiero (ἄνευ διανοίας) »? Questa seconda ipotesi è scartata senza discussione e Socrate afferma « che quelle cose che si dicono fatte dalla natura sono invece dovute all'arte divina (θείᾳ τέχνῃ) », « per opera di discorso e di sapienza divina » (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας) ([82]). Si vede come, a breve distanza dal *Timeo*, Platone insiste su due concetti fondamentali della sua cosmologia: *a*) che la genesi del cosmo sensibile richiede necessariamente un intermediario, il quale, contro ogni atomismo, non può essere una causa meccanica, ma un principio intelligente, un Dio, il Demiurgo; il cosmo, dunque, deve avere una sua razionalità e una sua finalità: un ordine razionale e morale; *b*) l'arte produttiva è δύναμις, come ciò che è causa di quel che prima non era. Si conferma pertanto, anche nel dialogo che spiega la comunanza e le relazioni tra le Idee, quasi a suggello che il loro divenire non ha nulla a che vedere con quello del sensibile — che le Idee non hanno la δύναμις creativa, la quale spetta ad un altro Ente attivo, che però è anche διάνοια.

4. — *La cosmologia del « Politico »*.

Nel bel mezzo della ricerca dell'uomo politico, il Forestiero Eleate inserisce come per facezia, un gran mito. Dopo un cenno alle leggende sulla lite di Atreo e di Tieste, per cui le costellazioni cambiarono corso, e dell'età di Crono, in cui gli uomini erano generati dalla terra, il Forestiero Eleate narra l'unico fatto di cui queste leggende non

(82) *Sofista*, 265 c-e. Platone aggiunge che ciò potrebbe dimostrarlo « con argomenti stringenti » (μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας)

sono che sconnessi frammenti ([83]): talora è Dio stesso (αὐτὸς ὁ θεός) che dirige la marcia e accompagna il giro di questo nostro universo; talora, invece, lo lascia libero, quando i periodi del tempo stabilito abbiano raggiunto la loro misura; e allora l'universo, che è un essere vivo e fornito d'intelligenza da chi lo costituí dal principio, « di nuovo da se stesso gira in senso inverso (πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται). E questo andare indietro gli è necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) connaturato, perché conservare sempre lo stesso stato ed essere eternamente identico si conviene solo alle divinissime tra tutte le cose, e la natura del corpo non è di questo ordine (σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως) ». Il cielo, dunque, o il mondo, ha ricevuto da chi l'ha generato molte perfezioni, ma, partecipe anche del corpo, non può essere esente da mutazioni, quantunque si muova, per quanto può, con movimento solo, uniforme e nello stesso luogo. Cosí può rifare il movimento all'indietro. e ciò forma la mutazione piú piccola possibile del movimento stesso. Siccome il mondo non può muoversi di per se stesso, né la divinità lo muove sempre in due modi opposti, né ancora lo muovono due dèi in due opposte maniere, è vero ciò che testé si è detto, che « talora è diretto da un'azione estranea e divina » (τότε μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας), per la quale acquista nuova vita e riceve dal suo artefice (παρὰ τοῦ δημιουργοῦ) un'immortalità rinnovantesi; talora, quando sia abbandonato, si muove da sé, marciando indietro, per miriadi di periodi ([84]).

La causa di quei prodigi leggendari è pertanto « nell'alterno corso dell'universo, che gira talora nel senso attuale,

(83) *Politico*, 268 d - 269 c.

(84) *Politico*, 269 c - 270 a. L'osservazione che Platone fa seguire — il mondo è equilibrato e « gira sopra un perno piccolissimo » — ha dato luogo a varie interpretazioni, tra cui la piú interessante è quella dello Schuhl, *Sur le mythe du Politique*, « Revue de Métaph. et de Morale », 1932, pp. 47-58. Cfr. anche Rivaud, *Études platoniciennes*, « Revue d'histoire de la philos. », 1928, I, pp. 1-26; e Diès, *Le Politique*, Paris, Soc. d'Édit. « Les Belles Lettres », 1935, *Notice*, pp. XXXI-XXXII.

talora nel senso opposto», il maggiore e il piú perfetto di tutti i moti celesti. Da questo duplice movimento provengono agli esseri dell'universo mutamenti grandissimi che arrecano, capitando tutti insieme, danni alla natura degli animali. Il piú grave, si dà col tornare indietro dell'universo, come sua conseguenza: gli esseri viventi non invecchiano, ma ringiovaniscono gradatamente fino ad assimilarsi ai neonati nell'anima e nel corpo, dopo di che spariscono completamente. In quest'epoca gli uomini non si generano gli uni dagli altri, ma sono figli della terra, come dice la leggenda ([85]).

La leggenda sul regno di Crono, in cui tutto si produceva spontaneamente per gli uomini, si riferisce al periodo in cui la circolazione era interamente governata da Dio, ogni parte del mondo sotto il governo di singoli dèi ([86]), e gli animali sotto la cura di demoni divini; in questo periodo gli esseri non si divoravano l'un l'altro, né v'erano guerre e discordie, né mogli e né figli e gli uomini germogliavano dalla terra, che dava spontaneamente frutti abbondanti ([87]).

Compiuto il tempo per queste cose, allorché la stirpe dei figli della terra era consumata, il governatore dell'universo (τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης), lasciando andare quasi il manubrio del timone, si ritirò in un posto di osservazione; e «nuovamente il mondo venne portato indietro dal fato e insieme dalla sua naturale tendenza» (τὸν δὲ δὴ κόσμον ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία); similmente fecero tutti gli altri dèi. Il mondo si rivolse indietro e l'urto dei due movimenti, quello che cominciava e quello che finiva, produsse un nuovo scompiglio (e un'al-

(85) *Politico*, 270 b - 271 c. Sui terrigeni vedi anche *Menesseno*, 237 b; *Repubblica*, 414 e; *Sofista*, 446 a e sgg.

(86) Per quanto concerne la interpretazione di questo passo, cfr. FRACCAROLI, *Il Sofista e L'Uomo politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1933 [ristampa a cura del BIGNONE], pp. 250-51 n. 1, il quale, dopo avere respinto le interpretazioni del MADVIG e dello STALLBAUM, accetta l'emendamento del BURNET.

(87) *Politico*, 271 d - 272 a. Quest'età è considerata con disprezzo nella *Repubblica*, 372 a.

tra distruzione di animali di ogni sorta), cessato il quale, il mondo si mosse ordinato nel suo solito corso, prendendo cura di sé e delle cose che conteneva, « memore, per quanto possibile, dell'insegnamento del padre suo e creatore (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν) »: dapprima con piú esattezza, da ultimo con trascuratezza; « e di ciò, era causa l'elemento corporeo della sua composizione (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον), insito nella sua antica natura, il quale era pieno di molto disordine (πολλῆς ἧν μετέχον ἀταξίας), prima di arrivare all'ordine attuale » ([88]).

Tutto che al mondo è buono e bello, è dovuto al suo compositore, mentre deriva dalla sua condizione di prima tutto ciò che vi è di brutto e d'ingiusto. Quando sotto il suo timoniere nutriva gli animali, piccoli erano i mali e grandi i beni; separatosi da lui, col procedere del tempo, dimentica gl'insegnamenti e « aumenta l'influsso dell'antico disordine fino a toccare il pericolo della sua rovina e di ciò che conteneva ». Allora Dio, che aveva ordinato il mondo, vedendolo in pericolo e avendone compassione, affinché non precipitasse distrutto « nella regione illimitata della disuguaglianza (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα) », di nuovo si pone al suo governo, e allontanando il guasto, lo riordina e lo rende immune da morte (ἀθάνατον) e da vecchiaia (ἀγήρων) ([89]).

Quando il mondo riprese nuovamente il corso di ora, di nuovo si fermò la successione delle età e si produssero cose nuove rispetto alle precedenti; gli animali di nuovo invecchiavano e si generavano gli uni dagli altri, gli uomini, abbandonati dal governo di Dio, erano divorati dagli animali e non avevano piú il nutrimento spontaneo della terra, né sapevano procurarselo da sé. In questo pericolo, furono soc-

(88) *Politico*, 272 d - 273 b.
(89) *Politico*, 273 c - 273 e.

corsi dagli dèi, che diedero loro insegnamento ed educazione ([90]). Questo il famoso mito cosmogonico del *Politico*.

Sotto la veste del mito e dell'allegoria non c'è dubbio che Platone qui esprime una teoria filosofica intorno all'origine e alla formazione del cosmo sensibile ([91]), in cui troviamo qualcosa di nuovo e di diverso che negli altri dialoghi. Il Demiurgo, infatti, è posto nel mondo del mutamento, ed ha quella funzione di principio del movimento, che il *Fedro* riserbava alla ψυχή ; si considerano due movimenti opposti, che si succedono e non coesistono ([92]). Platone ritornerà ancora nel *Timeo* su questi problemi. Intanto, consideriamo il mito nel suo insieme.

È evidente, fin da principio, che esso si propone di spiegare il perché dei tanti rivolgimenti mondani, le cause del movimento e del divenire, dell'ordine e del disordine. Finora Platone ne ha dato spiegazioni generiche, ma, a mano a ma-

---

(90) *Politico*, 273 e - 274 e.

(91) È bene ripetere che i miti in Platone hanno una grande importanza speculativa. Sotto la veste del mito e dell'allegoria il filosofo nasconde spesso le sue piú profonde concezioni filosofiche, tranne, s'intende, quando il mito è narrato come semplice mito. Respingo, pertanto, la tesi del COUTURAT sostenuta nel libro *De Platonicis* μύθοις (Paris, 1896), secondo la quale i miti sono estranei alla filosofia di Platone. Del resto, in Francia fu confutata subito dal BROCHARD (*Les mythes dans la philos. de Platon, op. cit.*, pp. 46-59); successivamente il FRUTIGER (*Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, p. 13) ha osservato che al Couturat, matematico, è mancato « un peu d'esprit de finesse ». Per la discussione di altre tesi intorno ai miti (Willi, Croiset, Hirzel, ecc.) cfr. l'*op. cit.* del Frutiger, pp. 14-28; pp. 147-178, e l'ampia bibliografia alla fine del vol. (pp. 287-292).

Per quanto riguarda il mito del *Politico*, il Frutiger considera « le tableau du règne de Cronos purement fictif » come gli altri particolari del mito, considerando unico scopo di Platone quello di correggere la definizione dell'uomo politico (p. 186) e di criticare l'età dell'oro. Il resto è « pure fantaisie ». Però sente il bisogno di avvertire che « même lorsqu'il donne libre cours à son imagination de mythologue, Platon ne saurait oublier ni nous laisser oublier qu'il est philosophe » (p. 189). A sua volta il DEUSCHLE (*Die platonische Sprachphilosophie*, Marburg, 1852, p. 43 e sgg.) interpreta il mito come spiegazione mitica dello Stato, e lo STEWART (*The mythes of Plato*, London, 1905, p. 198 e p. 201 e sgg.) come spiegazione dell'origine del male. Cfr. anche STEFANINI, *op. cit.*, vol. II, pp. 274-281. Tutte queste interpretazioni hanno il difetto di essere unilaterali, cioè di cogliere un solo elemento del mito, che dev'essere invece considerato nella sua complessità.

(92) Cfr. LEVI, *op. cit.*, p. 71.

no che la teoria delle Idee viene impiegata nella soluzione delle maggiori questioni, s'affaccia il bisogno di chiarirli piú adeguatamente. Cosí egli aveva spiegato il divenire con la teoria dei contrari, aveva detto che nel sensibile c'è dell'im perfezione, ma senza indicarne esplicitamente la causa. Se l'ordine trova origine nel riflesso delle Idee e nell'opera del Demiurgo, il disordine e l'irrazionalità, come si spiegano? Ecco il nuovo problema, chiaro e urgente al suo pensiero.

È da escludere che Dio sia la causa del disordine, cosí come che Egli provveda sempre all'ordine del mondo: la prima ipotesi non si concilia con la sapienza divina, l'altra è smentita dall' esperienza. Non resta che trovare un' altra causa, ammettendo epoche in cui Dio non provvede a governare il cosmo e l'abbandona a se stesso. Qui tutto il significato delle pagine del *Politico,* adombrato da veste mitica, ma abbastanza trasparente per leggere il contenuto filosofico del mito. Ma non potrebbe l'universo, abbandonato da Dio, permanere nel suo stato di ordine, continuare nella direzione del movimento impressa dal Demiurgo? No, perché non è della natura corporea restare eternamente identica a se stessa, anzi è del corpo muovere in senso inverso, verso il disordine e la rovina del cosmo. Pertanto, la causa del disordine nel mondo è il corporeo. Cosí precisando la causa del bene e quella del male Platone le distingue nettamente e con ciò chiarisce come nel cosmo vi sia finalità e necessità, il δημιουργός e il σῶμα, non affatto « deux facteurs complémentaires l'un de l'autre, dont l'action est perpetuellement simultanée » (93), ma due cicli del mondo, nel primo dei quali predomina l'azione di Dio e il mondo va per il suo verso e per il suo fine, nel secondo invece, il corpo, e non perché vinca su Dio, ma perché Dio abbandona il mondo (94)

(93) Cosí il FRUTIGER, *op. cit.*, p. 187, che segue il SUSEMIHL, *Plat. Phil.*, I, pp. 317-20; e il FRIEDLÄNDER, *Platon,* Berlin, 1928, I, pp. 236-38. Esattamente interpreta, invece, lo STEFANINI, *op. cit.*, vol. II, p. 277.

(94) Resta cosí escluso qualunque accenno ad una concezione che potrebbe far pensare al manicheismo.

che va nel senso contrario e alla distruzione. Questo impulso alla rovina il mondo non lo riceve dal di fuori, come da un principio del male, ma gli è connaturato ἐξ ἀνάγκης: il corporeo è essenzialmente ἀταξία che solo l'azione di Dio può vincere ordinandolo verso un fine.

È stato notato dai critici che qui Platone tiene presente Empedocle ([95]): certamente, ma per confutarlo. La Φιλότης, infatti, in Platone, piú che nel saggio agrigentino, è un Dio intelligente che agisce nel mondo per un fine, mentre il Νεῖκος scompare, e perciò il male perde il carattere di divinità opposta a quella del bene, poiché è *negazione,* o *assenza* della divinità ([96]). Anche la concezione ciclica differisce: per Empedocle, il mondo si distrugge per poi nascere di nuovo; per Platone il mondo non si distrugge, in quanto Dio, sul punto della sua totale rovina, ne assume nuovamente il governo. Platone indirettamente viene a riconoscere la inutilità del concetto di palingenesi, una volta che questa non vale a redimere il mondo, ma solo a distruggerlo, cosí che il nuovo ciclo non trae dalla prima distruzione del cosmo nessun vantaggio per una sua maggiore perfezione.

A quant'io sappia, però, non è stato ancora notato che il mito confuta tacitamente l'atomismo meccanicistico di Democrito. Il cosmo abbandonato da Dio che si muove all'inverso per una necessaria forza spontanea e senza finalità volge verso l'illimitata regione della dissomiglianza, è il mondo degli atomisti. Quando tutto è spiegato con il movimento meccanico la materia il vuoto, e con l'esclusione di qual-

(95) Dei rapporti tra Platone ed Empedocle per primo ha parlato il BIGNONE, *op. cit.,* p. 213 e sgg.; 231 e sgg.; 588 (e per altri problemi vedi anche Appendice II, *Cosmogonia e Zoogonia di Empedocle*). Su di essi insiste il FRIEDLÄNDER, *op. cit.,* p. 237 e n. 1 (cfr. anche l'ediz. del *Politico* del DIÈS, *Notice,* pp. XXXII-XXXIII), mentre il FRUTIGER, *op. cit.,* p. 242 n. 1, pur ammettendo ricordi empedoclei e pitagorici, segna con esattezza le differenze essenziali tra Empedocle e Platone. Per i riferimenti che questi passi del *Politico* possano avere con i Pitagorici, cfr. specialmente TAYLOR, *Plato,* p. 396 e n. 1.

(96) Anch'io credo molto probabile che la pagina 27 a del *Politico* — è impossibile che il mondo sia governato da δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία — abbia di mira il dualismo metafisico di Empedocle.

siasi principio intelligente, la vita del mondo è un aggregarsi e disgregarsi di materia, che il pensiero non può concepire che come disordine massimo e negazione di ogni razionalità. Il disordine che diventa la legge del mondo, ne è l'origine ed *il* fine, è *la* sua fine. Invece per Platone, il disordine, non originario ma periodico ([97]), è un episodio che si ripete nel ciclo del mondo, quando Dio lascia il cosmo a se stesso, per poi riprenderlo sull'orlo del pericolo, sotto la sua sapiente custodia.

Il disordine o male acquista cosí nel *Politico* una sua φύσις ben determinata: è il corporeo che oppone resistenza alla perfezione del mondo, costringendolo ad un ciclo periodico di movimenti alterni. Il mondo oltre ad una causa razionale ha una «concausa» (ξυναίτιον) irrazionale ([98]), che è la materia. Da qualsiasi aspetto si consideri il problema del sensibile, da esso non può essere escluso l'ἐναντίον, il divenire contraddittorio, soggetto, come sappiamo anche dal *Teeteto,* al doppio movimento di traslazione (παράλλαξις) ([99]) e di alterazione ([100]) (μεταβολή) che, una volta abbandonato a se stesso, quando col volgere del tempo perde il ricordo degli insegnamenti della divinità avendo a sua unica legge la pura irrazionalità, va verso la massima differenziazione, l'illimitata contrarietà o dissomiglianza, in antitesi all'eterna identità della natura divina. Cosí ancora sono riconfermate la sostanziale differenza tra intelligibile e sensibile e la trascendenza del primo rispetto al secondo.

Il mondo, in conclusione, risulta un composto, una

---

(97) Cosí il MONDOLFO, *L'Infinito* ecc., p. 78. La ciclicità dei due movimenti, secondo il Mondolfo, implica l'infinità del tempo (pp. 79-80). Sul disordine cfr. anche RIVAUD, *op. cit.,* p. 351.

(98) *Politico,* 281 d, dove però si parla dell'ufficio dell'arte del tessere. Sulla interpretazione del passo cfr. STEFANINI, *op. cit.,* vol. II, p. 277, a cui mi attengo. Sul concetto del corporeo o di materia, da cui Platone fa scaturire il male, il filosofo tornerà nel *Timeo* per determinarlo. Vedremo, discutendo le quattro specie e la χώρα, che cosa sia il corporeo.

(99) *Politico,* 269 e.

(100) *Politico,* 269 d.

σύγκρασις ([101]), tra l'elemento corporeo e il riflesso dell'ordine intelligibile per mezzo della δύναμις τοῦ ποιεῖν del Demiurgo; in esso tutto ciò che è ordine è opera di Dio, mentre ciò che è disordine e cieca necessità è dovuto all'irrazionalità del corporeo ([102]). Ma questa spiegazione non soddisfa Platone, il quale presto abbandonerà le teorie dei due movimenti e del Demiurgo principio del moto ([103]).

5. — *Il problema cosmologico nel «Filebo»* ([104]).

Il breve discorso intorno all'essenza del piacere tra Socrate, Filebo e Protarco, si sposta intorno a problemi di ampia portata metafisica. Unità e molteplicità (ἓν καὶ πολλά), dice Socrate, si trovano in qualsiasi cosa si enunci, dappertutto e sempre. Occorre trovare una via per risolvere le difficoltà che ne derivano ([105]).

Gli antichi, migliori di noi, ci hanno trasmesso questa massima: «che tutte le cose, che sempre diciamo essere ([106]),

---

(101) *Politico,* 273 b.

(102) Fraccaroli, *Il Timeo,* Torino, Bocca, 1906, *Prolegomeni,* pp. 118.

(103) Secondo il Levi (*op. cit.,* p. 74), inoltre, la spiegazione del *Politico* «non si concilia bene con quella delle Idee, perché, stando al mito, nel periodo in cui il mondo è abbandonato a se stesso, le cose non perdono le loro determinazioni, che invece, secondo la teoria, esse possono derivare soltanto dal mondo ideale».

(104) Non credo che sia piú da discutere l'affermazione dello Zeller, il quale ritiene il *Filebo* anteriore alla *Repubblica.* La sua posteriorità hanno dimostrato il Tocco, lo Jackson, il Gomperz, il Natorp, il Fraccaroli, lo Stefanini. È però da considerare, contro quanto crede il Tocco, anteriore al *Timeo* (cfr. Lutoslawski, *op. cit.,* p. 486 e sgg.).

(105) *Filebo,* 15 d-e.

(106) D'accordo col Levi (*op. cit.,* p. 77 n. 1 e *Delle interpretazioni immanentistiche della filos. di P.,* Torino, Paravia, s.d., pp. 162-163) e col Fraccaroli (*op. cit.,* p. 103) unisco ἀεί con λεγομένων e non con εἶναι in quanto qui si tratta non delle sole Idee, ma di tutta la realtà. Il Martini (*Filebo,* Torino, Paravia, 1933, p. 29) unisce ἀεί con εἶναι e traduce «esistenza eterna». Anche lo Stefanini (*op. cit.,* vol. II, p. 285 n. 5), cosí difende questa interpretazione: «l'eternità dell'ἄπειρον non preoccupa affatto, poi che esso è stato elevato al posto di ἀρχή». A me pare, però, che τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι non indichi affatto l'ἄπειρον, ma le cose in generale alle quali attribuiamo una realtà, tanto è vero che dopo il testo aggiunge «constano di unità e molteplicità».

constano di unità e di molteplicità, e hanno in sé connaturati limite ed illimitatezza (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων) »; perciò noi in ogni cosa dobbiamo porre un'Idea e allorché l'abbiamo colta, dobbiamo indagare se ancora ve ne siano due o tre o qualche altro numero e procedere lo stesso per ciascuna di tali unità, « fino a che non vediamo che l'unità primordiale non solo è una e molti e un illimitato, ma anche quale quantità sia » (μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα).

L'illimitato non si deve applicare al molteplice, prima che sia conosciuto del tutto il numero che sta tra l'illimitato e l'uno; solo allora si può abbandonare il processo di divisione e lasciare che ogni unità vada nell'illimitato. A questo, che hanno insegnato i sapienti antichi, bisogna attenersi e non trascurare, come i moderni, i termini medi (τὰ μέσα) ([107]).

Protarco intende solo in parte la dottrina esposta, perciò Socrate esemplifica. La voce è una, ma è anche infinita nella molteplicità dei suoni e per essere esperti in grammatica è necessario conoscere la quantità e la natura dei suoni. Nella voce, che è illimitata, si devono distinguere il numero di vocali, di mute, di liquide, ecc. e ridurle all'unità ([108]).

Oltre al πέρας e all'ἄπειρον, c'è ancora un altro essere, « un certo uno che è mescolanza degli altri due (ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον) », al quale bisogna ancora aggiungere « la causa della mescolanza (τῆς ξυμμίξεως τὴν αἰτίαν) reciproca di questi generi » ([109]). Distinti i quattro generi, è necessario chiarire ancora due di essi e precisamente il πέρας e l' ἄπειρον ([110]).

Traducendo allora con « cose eterne », si verrebbe ad attribuire la eternità anche ai composti sensibili.

(107) *Filebo*, 16 c - 17 a.

(108) *Filebo*, 17 b - 18 d.

(109) *Filebo*, 23 c-d.

(110) Esattamente nota il Levi (*op. cit.*, p. 79) che la chiarificazione è ri-

L'illimitato è molteplicità, ciò che bisogna spiegare. Circa il «piú caldo» e il «piú freddo» non è possibile pensare «un qualche limite» (πέρας τι), fino a quando in questi permangono «il piú» (τὸ μᾶλλον) e «il meno» (τὸ ἧττον), che non avendo termine (τέλος) sono illimitati. Essi non hanno «un quanto (ποσόν) determinato» e dunque annullano la quantità, poiché quantità e misura nell'indeterminatezza delle qualità cancellerebbero il piú e il meno. Allora si può ammettere come carattere della natura dell'ἄπειρον tutto ciò che sembra divenire piú e meno (μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα) ed ammettere altre simili determinazioni quando, invece, non ammettere queste determinazioni, bensí le contrarie (τὰ ἐναντία) — come l'eguale e l'eguaglianza, il doppio, rapporto di numero e di misura — costituisce la natura del πέρας ([111]).

Il terzo genere, τὸ μικτόν, si definisce come commistione dell'ἄπειρον e «della progenie del limitato» (τοῦ πέρατος γένναν). Le generazioni derivano dal mescolarsi dell'illimitato col limite, «che vieta qualsiasi inimicizia dei contrari tra loro» con la inserzione del numero. È all'azione del πέρας sull'ἄπειρον che si deve quanto di ordinato, di armonico e di bello vi è nella vita del cosmo. Dunque, conclude Socrate, col terzo genere, il *misto,* dove si raccoglie in unità ciò che è prodotto dagli altri due «si indica la genesi verso l'essenza secondo le misure imposte dal limite» (γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων) ([112]).

Ma tutto ciò che si genera, è necessario si generi per qualche causa (διά τινα αἰτίαν), la quale s'identifica con l'agente (τὸ ποιοῦν), come s'identificano τὸ ποιούμενον e τὸ γιγνόμενον.

---

chiesta dal mutamento della trattazione: da tutto ciò che ora si dice «risulta chiaramente che la ricerca si riferisce soltanto al mondo sensibile».

(111) *Filebo,* 24 b - 25 b.

(112) *Filebo,* 25 c - 26 d. Come ancora nota esattamente il Levi (*op. cit.,* pp. 80-81) il termine οὐσία e il successivo (γεγενημένη οὐσία) «non debbono far pensare alla generazione o al divenire della realtà ideale...; οὐσία qui non ha il senso tecnico del supremo essere delle Idee, ma quello generale di realtà».

Il generato dipende dalla causa che lo genera e dunque altro è la causa ed altro ciò che per la generazione serve alla causa. Restano cosí chiariti e fissati i quattro generi: il πέρας, l'ἄπειρον, il μικτόν e l'αἰτία ([113]).

Torniamo alla ricerca intorno al piacere. Socrate distingue due generi: il piacere e la ragione (νοῦς) e colloca il primo nell'ἄπειρον. Quanto al νοῦς trova necessaria una piú lunga indagine. Di ciò che chiamiamo universo ha cura non una δύναμις irrazionale ed operante a caso, ma un certo νοῦς e una certa φρόνησις, ammirabile coordinatrice. Nella natura corporea di tutti gli esseri viventi ci sono fuoco, acqua, aria e terra, ognuno dei quali in noi è piccolo, spregevole ed impuro, mentre nell'universo è meraviglioso per abbondanza e bellezza. Questi elementi, composti in uno, formano quel complesso (συγκείμενα), che noi chiamiamo corpo; e similmente ciò che chiamiamo mondo ha un corpo (σῶμα), σύνθετον ὂν ἐκ τῶν αὐτῶν. E come il nostro ha un'anima, certo anche quello dell'universo è ἔμψυχον; dovendosi poi nell'universo trovare tutti e quattro i generi, è ragionevole dire che nell'universo c'è molto d'illimitato e bastevole limite e «una causa non spregevole» (τις ... αἰτία οὐ φαύλη), che lo ordina e lo contempera e «merita giustamente d'essere chiamata σοφία καὶ νοῦς». Ma siccome non ci può esser sapienza e ragione senza anima, deve ammettersi che nella natura di Zeus esistono un'anima regale (βασιλικὴν ψυχήν) e un regale intelletto (βασιλικὸν νοῦν), «grazie alla potenza della causa (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν)». Avevano dunque ragione gli antichi a dire che «l'Intelletto comanda su tutto (ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει)»: esso è congenere (ξυγγενής) alla causa e «quasi dello stesso genere (τούτου σχεδὸν τοῦ γενους)» ([114]).

È questo uno schema breve, ma quasi completo, della co-

(113) *Filebo*, 27 a - 27 c.
(114) *Filebo*, 28 d - 31 a.

smologia platonica, i cui elementi metafisici sono i quattro generi del *Filebo* testé illustrati. È opportuno esaminarli separatamente per renderci conto di ognuno di essi.

L'ἄπειρον è l'illimitato in cui v'è il *piú* e il *meno* e manca il *quanto,* insieme di qualità variabili, indeterminate, prive di ποσόν; non il mondo sensibile molteplice e mutevole, ma un suo elemento essenziale ([115]), che dunque costituisce un genere metafisico perché non è l'oggetto singolo empirico che noi sperimentiamo. L'indeterminatezza dell' ἄπειρο deriva dalla mancanza di quantità — e esprimendo la stessa proposizione in senso affermativo — dall'essere una qualità infinitamente variabile dal piú al meno. Queste qualità variabili si richiamano l'una con l'altra, il *piú* in rapporto al *meno,* una qualità esistente in relazione alla sua contraria. Perciò l' ἄπειρον è la contrarietà contraddittoria, implicante divenire e cangiamento, e che, per mancanza di misura e quantità, è incoerente ed irrazionale. È una serie di variazioni senza ordine, indefinita, tra gli estremi ([116]). Questo divenire illimitato e variabile è ancora quello combattuto nel *Teeteto,* non avente, come tale, diritto di cittadinanza nel mondo della realtà e della razionalità. È allora necessario che esso partecipi del determinato e del limite, in modo che la contrarietà diventi il partecipare di forme diverse e l'illimitato partecipi dell'essere e dell'intelligibile ([117]).

Il limite ([118]), come abbiamo detto, è dato dal πέρας, il

(115) A ragione, dunque, il Levi (*op. cit.*, p. 78 n.) avverte di non confonderlo con la molteplicità, come invece sembra fare il Rivaud (*op. cit.*, p. 348).

(116) Cfr. per questa interpretazione, Baümker, *Problem der Materie,* Münster, 1890, p. 194, e Rivaud, *op. cit.*, pp. 319-20. Anche il Covotti, *Teorie* ecc., pp. 59-60, fa l'apeiron uguale all'illimitato, mentre il Brochard (*Le devenir dans la philos. de Platon* [in collaborazione con L. Dauriac], « Études », cit., p. 108) lo identifica con la materia.

(117) Come giustamente scrive il Chiappelli (*op. cit.*, p. 130), contro la nota interpretazione panteistica del Teichmüller, non è l'Idea ad « abbassarsi nel mondo », ma è « il mondo o piuttosto un suo riflesso » che « si solleva nel regno inviolato dell'Idea ».

(118) Non è forse superfluo avvertire che a questo termine non si deve dare nessun significato spaziale. Cfr. varie definizioni del πέρας in Aristotele, *Met.*, IV, 1002 a, 1-5.

quale contrariamente all'ἄπειρον, è determinazione, *quanto*. Da escludere la identificazione del πέρας con le Idee, in quanto l'Idea, per Platone, non entra mai nelle cose: in queste c'è solo il riflesso dell'Idea ([119]). Il πέρας è infatti indicato da Platone con i termini « unità », « limite », « quantità », « misura », « ordine », « numero » ([120]), non mai con la parola Idea. Non sono nemmeno incline ad identificarlo senz'altro con i numeri pitagorici, come la maggior parte dei critici che non lo identificano con le Idee, quantunque questa interpretazione sembri piú fondata della prima, anche perché Platone col termine οἱ μὲν παλαιοί suole indicare i Pitagorici ([121]).

Piuttosto, sembra qui che egli abbia voluto chiarire che cosa il sensibile deve al riflesso delle Idee, ossia ciò che esso ha di ordinato, misurato, quantitativo, unitario. Non direi, dunque, che il πέρας o i rapporti numerici sono mediatori tra le Idee e le cose ([122]), perché la vera mediazione spetta alla « causa », ma, invece che *il riflesso ideale sull'apeiron dà a questo un ordine, una misura e un'unità che si possono raffigurare sotto forma di rapporti numerici*. In una parola, gli dà il diritto a un *grado* di realtà e d'intelligibilità. Cosí resta fuori discussione la trascendenza delle Idee,

---

(119) Fraccaroli, *Prolegomeni*, cit., p. 106. Di questo avviso sono anche lo Zeller, *op. cit.*, II[4], p. 691 e sgg.; il Chiappelli, *op. cit.*, p. 173; L. Rougier, *La correspondance des genres du Sophiste*, « Arch. f. Gesch. der Phil. », XXVII, N. F. XX, p. 308; il Levi, *Delle interpretazioni immanentistiche*, cit., p. 162 e sgg.; il Mondolfo, *L'Infinito*, ecc., p. 310; il Capone Braga, *op. cit.*, P. I, p. 35, n. 2; ecc. Con le Idee invece identificano il πέρας, il Bertini, *Nuova interpretazione delle idee platoniche*, rist., Lanciano, Carabba, 1928, p. 144; Teichmüller, *Studien zur Gesch. d. Begriffe*, p. 261 e sgg.; Brochard, *op. cit.*, p. 109, e successivamente lo Stefanini, *op. cit.*, vol. II, pp. 288-89, il quale sostiene che anche con questa interpretazione non viene menomata la trascendenza delle Idee e, d'altra parte senza l'identificazione delle Idee col πέρας « non sarebbe possibile imporre all'apeiron quei rapporti fissi da cui ha origine il cosmo » e si cadrebbe in un relativismo « che è contro lo spirito e la lettera del *Filebo* ». A me sembra che il riflesso dell'Idea, in quanto costante ed invariabile, escluda proprio il relativismo temuto dallo Stefanini.

(120) Cfr. le pagine sopra citate del *Filebo*.

(121) Vedi *Filebo*, 16 c.

(122) Fraccaroli, *op. cit.*, p. 107.

si evita lo schematismo quantitativo-geometrico, che, a mio avviso, non dà un'espressione adeguata della ricchezza del πέρας e si spiega il vero significato dell'Idea, μέτρον del divenire. Resta cosí risolta l'opposizione tra l'illimitato e il limite.

Il prodotto dell'azione del πέρας sull'ἄπειρον è il terzo genere, *il misto,* cioè il mondo sensibile, nel quale tutto ciò che è νόμος καὶ τάξις è dovuto al peras, ciò che determina l'indeterminato. La presenza del peras, è importante notarlo, ha anche un'altra legittima conseguenza: modifica il divenire come indeterminatezza contraddittoria dal piú al meno senza alcuna limitazione, perciò senza legge; l'apeiron ordinato dal peras è ancora divenire, ma, come dice chiaramente Platone, γένεσις εἰς οὐσίαν, « divenire *verso* la essenza », cioè processo delle cose verso l'Idea e vittoria sull'elemento disordinato ed irrazionale, per quanto è possibile. L'ansia verso il mondo iperuranio che essenzia l'Eros, scopo vero dell'attività dell'anima, è anche trasfusa nelle cose, il cui divenire è continuo controllo dell'apeiron sotto il dominio del peras. Non è arbitrario supporre che, nelle pagine in discussione del *Filebo,* Platone abbia presente i due movimenti del *Politico* (senza istituire un rapporto d'identità) pei quali il mondo va verso il disordine quando è abbandonato da Dio, e verso l'ordine quando Dio ne riprende il timone. Similmente, l'apeiron, in sé disordine assoluto e contraddittorio, va verso l'essenza (γένεσις εἰς οὐσίαν), cioè verso l'ordine, quando il peras vi porta νόμος e τάξις. Sono convinto, anzi, che il *Filebo* completi il mito del *Politico*: in questo dialogo, infatti, resta incomprensibile come mai il mondo, abbandonato da Dio, possa andare verso il disordine, una volta che il riflesso delle Idee nelle cose permane anche quando Dio non governa il cosmo. Inoltre il fatto che, ad evitar la rovina del mondo, è necessario il continuo governo di Dio, dà alla formazione del cosmo una incompletezza che, in fondo, Platone non ammette. Il *Filebo*

invece, identificando il disordine con l'apeiron, identifica con questo il movimento all'indietro del *Politico* e considera movimento ordinato il solo « divenire verso l'essenza » per quella presenza del peras che, anche senza un continuo intervento dell'Artefice divino, è sufficiente a dare legge ed ordine alle cose.

Ciò non significa che il Demiurgo non sia indispensabile, tanto è vero che Egli è il quarto genere, l'αἰτία la causa efficiente ([123]), detta espressamente σοφία καὶ νοῦς ([124]). Cosí il *Filebo,* pur in forma schematica, dà un quadro compiuto della cosmologia platonica: il cosmo sensibile risulta da una causa, che possiamo chiamare *materiale,* che non è puro Non-essere grazie al riflesso delle Idee, il qual riflesso costituisce la causa *formale* — e come vedremo in seguito anche *finale* —; e dall'azione sapiente ed intelligente del Demiurgo o causa *efficiente,* che, componendo le due cause opposte, forma quel misto, quel prodotto (ἔκγονον) che è il nostro mondo. C'è lo schema che sarà poi della metafisica di Aristotele, ma, si badi, solo lo schema, perché in Aristotele, almeno le cause formale ed efficiente sono altra cosa.

---

(123) È assolutamente da respingere l'interpretazione di Jackson (*Plato's later theory of Ideas,* «Journal of Philology», X, p. 283) per cui la « causa » sarebbe l'Idea. Cfr. quanto esattamente gli obbietta il Fraccaroli, *op. cit.,* pp. 107-108.

(124) Con il νοῦς l'identificano quasi tutti i critici (Tidemann, Stallbaum, Hegel, Hartmann, Jackson, Brandis, Stumpf, Jowett, C. Schneider, Bertini, Rettig, Apelt, Natorp, Brochard, Burnet, Chevalier, per i quali cfr. Levi, *Delle interpretazioni immanentistiche,* cit., p. 186) e recentemente lo Stefanini, *op. cit., vol.* II, p. 298. Il Levi, invece (cfr. anche *Il concetto del tempo* ecc., p. 82-83) crede che l'αἰτία non si debba identificare senz'altro col νοῦς e cita le pagine 30 d-e e 31 a del dialogo. Ora, è vero che nel testo platonico c'è della incertezza, ma non mi pare questa ragione tanto forte da escludere l'identità confermata da tutto il resto del testo. E inoltre, se il nous si dovesse distinguere dall'aitia, bisognerebbe ammettere un quinto genere, di cui non c'è parola nelle pagine in discussione, e in qualunque caso bisognerebbe dire — cosa impossibile — perché il nous non convenga al Demiurgo. Anche il Capone Braga (*op. cit.,* P. I, p. 98 n. 2) è dell'opinione del Levi, ma non adduce argomenti nuovi.

6. — *La cosmologia del «Timeo»* ([125]).

Questo grande dialogo, che può considerarsi la sintesi di quanto il filosofo ateniese ha scritto intorno al problema cosmologico, inizia, com'è noto, con una ricapitolazione della dottrina dello Stato svolta nella *Repubblica* ([126]). Crizia, accennando alla sapienza egiziana, trova modo di spiegare la causa dei rivolgimenti che ad intervalli avvengono nel mondo con sterminio di uomini e di cose. La causa è quella stessa del *Politico,* cioè la deviazione (παράλλαξις) delle cose ([127]) che circuendo la terra vanno per il cielo, e la distruzione, a lunghi intervalli, per mezzo del fuoco, di tutto ciò che è sulla terra. Lo scopo di tali rivolgimenti è che, ad un certo punto, gli dèi considerano necessaria «una purificazione» ([128]). Crizia conclude che è pronto a descrivere com'è in realtà lo Stato, che Socrate invece aveva trattato come in un mito. Però è opportuno che prima si tratti delle origini e tale compito viene affidato a Timeo — il piú forte in astronomia e che piú ha studiato la natura dell'universo — il quale, dunque, deve discorrere cominciando dall'origine del

(125) Per il *Timeo,* oltre alle opere generali e agli scritti particolari che verrò citando, ho tenuto presenti le seguenti edizioni: dell'Hermann (*Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, ex recognitione Caroli Friderici Hermanni,* vol. IV, Lipsiae, Teubner, 1866); del Rivaud (*Platon, Oeuvres complètes,* T. X, *Timée-Critias,* Paris, Soc. d'Éd. «Les Belles Lettres», 1923); dell'Archer-Hind, *The Timaeus of Plato,* London, Macmillan, 1888; dello Stallbaum, *Plat. Op.,* VII, 1829; del Fraccaroli — veramente magistrale — *Platone, Il Timeo,* Torino, Bocca, 1906; del Taylor (*Plato, Timaeus and Critias translated into english* ecc., London, Methuen e C., 1929) e pure del Taylor l'importante e voluminoso *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, Clarendon Press, 1928; del Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology, The «Timaeus» of Plato translated with a ruming commentary,* London, Kegan Paul, 1937; del Giarratano, trad. del *Timeo,* Bari, Laterza, 1928. Non ho potuto vedere il Commento di Proclo (*Procli in Platonis Timaeum commentaria,* ediz. Diehl, Leipzig, 1903; ediz. Schneider, Breslau, 1847), né l'importante opera del Martin (*Études sur le Timeus de Platon,* Paris, Lagrange, 1841), che, pertanto, cito indirettamente. Debbo ancora avvertire che del *Timeo* considero soltanto ciò che si riferisce strettamente al problema cosmologico e per conseguenza tralascio, sia ciò che è strettamente scientifico (astronomia, fisica, ecc.) sia la parte riguardante l'uomo.

(126) Dirò in seguito la ragione di questa specie di preambolo.

(127) *Politico,* 269 e.

(128) *Timeo,* 22 c-e.

mondo per finire alla natura dell'uomo ([129]). Timeo accetta e, fatta l'invocazione d'uso agli dèi, comincia il suo racconto verosimile e probabile.

Innanzi tutto, dice Timeo, si deve distinguere: « che cosa è l'essere che è sempre e che non nasce (τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) e che cosa è ciò che si genera sempre e non è mai (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε;) ». Il primo si comprende per intelligenza e per ragionamento, essendo sempre identico; l'altro è oggetto dell'opinione, poiché nasce e muore ma in realtà non è mai (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν) ([130]). Inoltre, tutto ciò che nasce, nasce necessariamente da qualche cosa (ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης), poiché è impossibile cosa che nasca senza causa ([131]).

Tutte le volte che il δημιουργός, guardando sempre al modello identico (παραδείγματι), si sforza di effettuarne la forma e la potenza ([132]) nella sua opera, questa, prodotta in tal modo, riesce bella; se invece guarda a ciò che nasce e

(129) *Timeo,* 27 a-b. Poco sappiamo intorno a questo personaggio ed è inutile congetturare e formulare ipotesi. Certamente è un personaggio storico e forse un filosofo pitagorico. È citato da Cicerone e da Aristotele (cfr. la citaz. in DIELS, *Frag. d. Vorsokrat.,* cit., p. 175). Il trattatello attribuito a Timeo di Locri (*Sull'anima del mondo e sulla natura*) e da cui Platone avrebbe copiato, secondo la piú recente critica, è da considerare falso e un riassunto pedestre del dialogo platonico (cfr. FRACCAROLI, *op. cit.,* pp. 9-10; RIVAUD, *Notice,* pp. 17-18; STEFANINI, *op. cit.,* II, pp. 310-11 n. 1). Tra quelli che dovrebbero parlare c'è anche Ermocrate, ma Platone non dice da quale punto di vista egli avrebbe trattato l'argomento. Anche qui è vano ed inutile congetturare.

(130) Cfr. per una distinzione simile *Repubblica,* 507 b; 509 d; *Politico,* 269 d.

(131) Come osserva il RIVAUD (*Timée,* cit., p. 140 n. 2) Platone insiste a piú riprese sul principio di causalità. Cfr. *Fedone,* 98 c, 99 b; *Filebo,* 27 b; *Leggi,* 891 e e molti altri passi del *Timeo.*

(132) Il testo dice τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν, parole di non facile traduzione. Il FRACCAROLI (*op. cit.,* p. 159) traduce « la forma e la funzione »; il RIVAUD (*op. cit.,* p. 140) « la forme et les propriétés »; il TAYLOR (*op. cit.,* p. 25) « form and quality », ecc. Sulla traduzione della parola ἰδέαν i traduttori sono tutti d'accordo, mentre non cosí sull'altra, δύναμιν, che non è né « funzione », né « proprietà », né « qualità ». « Idea » qui non significa l'idea in senso tecnico, ma « il riflesso dell'Idea » o formale, e δύναμις, che ho preferito tradurre « potenza », a mio avviso, significa « attività ». Il passo allora è da intendere in tal modo: « tutte le volte che il Demiurgo cerca di dare alla sua opera il riflesso ideale o formale e il principio del movimento e della vita ecc. ». Questo certamente non lo ricava dalle Idee, le quali non possono essere causa della δύναμις.

usa un modello generato (γεννητῷ παραδείγματι), la sua opera non sarà bella. Ora, bisogna indagare se il Cielo tutto o il Cosmo non abbia mai avuto principio di generazione (γενέσεως ἀρχήν), o se ha avuto origine da qualche principio. Timeo afferma che il Cosmo è ὁρατός, ἁπτός e corporeo, cioè ha tutte cose sensibili, che si apprendono per mezzo della sensazione e che dunque sono nate e appartengono al divenire; esso pertanto ha necessariamente una αἰτία, da cui ha tratto origine (γέγονεν). Quale però sia il ποιητής e il πατήρ di tutte le cose è difficile trovare e, anche trovandolo, è impossibile indicarlo agli altri ([133]); ma si può indagare su quale dei modelli il mondo è stato eseguito, se sopra quello sempre identico, o su quello che ebbe origine; e siccome il nostro mondo è bello e l'artefice è buono, consegue che questi ha guardato il modello eterno. Il mondo è, dunque, la cosa piú bella delle cose generate (κάλλιστος τῶν γεγονότων) e il Demiurgo l'ottima delle cause (ἄριστος τῶν αἰτίων) perché la generazione è stata eseguita su ciò che è conforme all'intelligibile e al pensabile (πρὸς τῷ λόγῳ καὶ φρονήσει). Il mondo è dunque immagine di qualche cosa (εἰκόνα τινός). Abbiamo, pertanto, sia ciò che è, sia ciò che diviene, e vi è allora un discorso per l'uno e per l'altro: discorsi stabili ed immutabili per ciò che sempre è; discorsi approssimativi e probabili per ciò che diviene. Intorno al mondo, come a ciò che diviene ed è immagine, non c'è ἀλήθεια ma πίστις, e dunque bisogna discorrerne accettando la favola piú verisimile (τόν εἰκότα μῦθον). È questo il pre-

(133) Il testo dice εὑρεῖν, che non può tradursi che con « trovare » o « scoprire », ma evidentemente non ha questo significato. Ciò che segue: « è impossibile (ἀδύνατον) indicarlo agli altri », chiarisce il pensiero di Platone. Non difficoltà di « trovare », perché Timeo ha detto che il padre del cosmo è il Demiurgo, ma difficoltà di « apprendere » la nozione di Dio. E dunque, qui l'εὑρεῖν significa « trovare *in interiore homine* », nel profondo della coscienza, conquistare « misticamente » la conoscenza di Dio, la quale, appunto perché non conoscenza razionale, è incomunicabile. Come dice Proclo (*op. cit.*, 92d) — a parte i travisamenti neoplatonizzanti — la conoscenza di Dio non può essere né δοξαστική, nè ἐπιστημονική.

ludio intorno all'origine del cosmo e Socrate invita Timeo a dire anche la «canzone» ([134]).

La causa della generazione dell'universo, continua Timeo, è la bontà del Demiurgo, che, ἀγαθός e perciò lontano da ogni invidia, volle che tutte le cose fossero, per quanto possibile, simili a lui. Perciò egli, per quanto poteva (κατὰ δύναμιν), ha escluso ogni imperfezione e presa questa massa visibile, senza riposo e moventesi senza misura né ordine, per condurla all'ordine, considerando questo migliore del disordine. Riflettendo s'accorse che, tra tutte le cose visibili, nessuna che manchi d'intelligenza è piú bella di un'altra d'intelligenza fornita, e che quest'ultima non è possibile senza l'anima ([135]), perciò collocò l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo e costruí l'universo, affinché l'opera fosse di sua natura (κατὰ φύσιν) la piú bella e buona.

Pertanto, secondo ogni probabilità, questo cosmo deve considerarsi un animale vivente ed intelligente (Ζῷον ἔμψυχον ἔννουν) e nato per opera della provvidenza di Dio (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ... πρόνοιαν); non fatto certo a somiglianza di nessuno di quelli che per la loro natura hanno parti, ma di quello che include gli animali singoli e le loro specie, cioè tutti gli animali intelligibili (νοητὰ Ζῷα πάντα), come il nostro mondo include tutti gli animali visibili. Quindi, volendo Iddio fare il nostro mondo simile al piú bello di quelli che sono oggetto del pensiero (τῶν νοουμένων) ([136]), cioè all'Animale noetico (Ζῷον νοητόν), lo fece unico animale visibile, che comprende in sé tutti gli altri animali. Né è piú esatto parlare di mondi molti e infiniti, perché se il mondo dev'essere costruito κατὰ τὸ παράδειγμα, dev'essere *uno* (ἕν) il Ζῷον νοητόν, che comprende tutti i νοητὰ Ζῷα, perché,

(134) *Timeo*, 27 c - 29 d.

(135) Il νοῦς è l'attività della ψυχή, come sua particolare funzione (Archer-Hind).

(136) Ho tradotto il τῶν νοουμένων «di quelli che sono oggetto del pensiero» col Fraccaroli (*op. cit.*, p. 167 e n. 1), ma, come osserva il F., «manca un'espressione nostra che corrisponda esattamente al νοούμενον».

se ce ne fosse un altro, li comprenderebbe tutti e due e di questo terzo quei due sarebbero parti ([137]), e ad esso questo mondo sarebbe somigliante. Affinché dunque anche nell'unità il cosmo fosse simile all'animale pieno (τῷ παντελεῖ Ζῷῳ) ([138]), il Demiurgo non ne fece né due né infiniti, ma solo questo unico, unigenito, generato e che cosí sempre sarà (ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται) ([139]).

Tutto ciò che è generato dev'essere visibile e tangibile, ma nessuna cosa può essere visibile senza fuoco, né tangibile senza solidità, cioè senza terra; quindi Dio fece il corpo dell'universo (τὸ τοῦ παντὸς ...σῶμα) di fuoco e di terra. Ma due cose non possono combinarsi senza una terza, poiché è necessario che in mezzo ci sia un legame che le congiunga; e il piú bello dei legami è quello che fa una cosa sola di se stesso e delle cose congiunte e a ciò fare adatta la «proporzione» (ἀναλογία). Tra le varie proporzioni qui si adatta quella geometrica ([140]), e siccome il corpo dell'universo conveniva fosse solido, per la congiunzione furono necessarie non una, ma due medietà. Perciò Dio, tra il fuoco e la terra pose l'acqua e l'aria e tutti e quattro gli elementi dispose nella stessa proporzione e in tal modo costruí il mondo visibile e tangibile.

Cosí fu generato il corpo del mondo per mezzo della pro-

---

(137) È lo stesso ragionamento della *Repubblica* (597 c), dove appunto Socrate dice che Dio ha creato un solo letto, «perché, se ne avesse creati anche soltanto due, ne sarebbe venuto ancora uno, di cui i due precedenti riprodurrebbero l'idea, e quello sarebbe ciò che è letto e non i due».

(138) Ho tradotto «animale pieno» e non «perfetto» come il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 168), il TAYLOR (*op. cit.*, p. 28) e il GIARRATANO (*op. cit.*, p. 17), o «absolu» come il RIVAUD (*op. cit.*, p. 144) perché qui Platone vuole indicare la «pienezza» della realtà noetica, come quella che in sé ha tutto. Un significato identico ha il τὸ παντελῶς ὄν del *Sofista* 249 a.

(139) *Timeo*, 29 e - 31 b.

(140) Un dotto esame delle tre proporzioni principali (l'aritmetica, la geometrica e l'armonica) e di quella geometrica in ispecie è dato dal FRACCAROLI nell'*op. cit.*, pp. 169-174. Cfr. anche TAYLOR, *A Commentary*, cit., pp. 94-98 e per maggiori ragguagli CORNFORD, *op. cit.*, pp. 45-52.

porzione ([141]) e avente in sé «amicizia» (φιλίαν) ([142]), in modo che, stretto insieme, divenne indissolubile (ἄλυτον) da qualsiasi altra potenza, tranne da quella che lo aveva unito. Nella formazione del mondo, i quattro elementi furono consumati per intero, non restando fuori nessuna parte di essi, in modo che non si potesse formare un altro mondo e che gli elementi residui dal di fuori non vi esercitassero nessuna azione disgregatrice ([143]). Per queste due ragioni, il Dio volle che il mondo fosse una cosa sola ed intera (τόνδε ἕνα ὅλον), formato dalla totalità delle cose, perfetto ed immune da vecchiaia e da malattia. Diede ad esso la forma conveniente, la piú perfetta, cioè la sferica (σφαιροειδές), e lo fece liscio di fuori tutto intorno, in quanto non aveva bisogno di occhi, perché nulla che fosse visibile era rimasto fuori, né di udito, perché nulla vi era di udibile; né aveva all'intorno aria da respirare ([144]), né mani, né piedi. Gli diede il moto adatto, la rotazione circolare (κύκλῳ), che dei sette è quello che piú si adatta all'intendimento e alla saggezza ([145]).

Fatto il corpo del mondo, vi pose l'Anima nel mezzo e la distese attraverso tutto l'intero corpo e con essa avvolse

---

(141) Esattamente osserva il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 174, n. 1): «Come i quattro elementi possano effettivamente corrispondere alla proporzione continuata che abbiamo esaminato non è detto, non si spiega, e rimane un'affermazione gratuita».

(142) È palese l'allusione ad Empedocle, ma, come osserva l'Archer-Hind, Platone dà la spiegazione del perché l'amicizia tiene legato l'universo (cfr. PROCLO, *op. cit.*, 155 d). «Empedocles had *postulated* this attraction and its counterpart νεῖκος "repulsion", both thought of naïvely as bodies, along with the four "roots" to account for the existence of an organized world. Timaeus can do without "love" or "strife" as an ultimate postulate, since he accounts for φιλία by the mathematical skill with which God has made the four "roots" tems of a continous progression. How he accounts for "repulsion" and the dissolution of compounds we shall see later on" (TAYLOR, *A Commentary*, cit., p. 99).

(143) Anche qui allude ad Empedocle, il quale lasciava fuori dello Sfero la Contesa, la cui azione finiva per rompere poi lo Sfero. Il cosmo di Platone, non avendo nulla di fuori, è invece garentito contro quasiasi azione esterna.

(144) Allusione ai Pitagorici, i quali ammettevano un ἄπειρον πνεῦμα intorno al mondo e da questo respirato. Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, III, 4; IV, 6-7.

(145) *Timeo*, 31 c - 34 a.

il corpo anche di fuori ([146]) costituendo un mondo unico solitario (οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον), Dio beato (εὐδαίμονα θεόν). Ciò non significa che Dio abbia creato l'anima dopo il corpo, perché non è razionale che il piú vecchio dipenda dal piú giovane: invece, creò l'anima prima del corpo ([147]), dunque piú anziana per nascita e per virtú, come si conviene a chi deve governare, e cosí la costituí: dell'indivisibile e che è sempre essenza allo stesso modo e di quella che per i corpi è generata e divisibile, terza, dopo le altre due, mescolò la forma dell'essenza, tra la natura dell'invariabile e del diverso; e cosí la pose tra ciò che è indivisibile e ciò che, secondo i corpi, è divisibile ([148]). Prese queste tre essenze, tutte insieme le combinò in una forma unitaria (εἰς μίαν ... ἰδέαν), armonizzando a forza (βίᾳ) la natura di ciò che è medesimo con quella del diverso, difficile a mescolarsi (τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων). Fatto l'intero, lo divise in quante parti era conveniente, ciascuna risultante del medesimo, del diverso e dell'essenza. La divisione fu fatta secondo i rapporti dell'armonia musicale ([149]) e tutta la mescolanza (τὸ μειχθέν) fu da lui interamente consumata. Spaccata in due per lungo questa composizione e accostando rispettivamente l'una metà sopra l'altra a forma di X, piegò queste metà in cerchio legandole seco ciascuna e tra loro nel punto del cerchio opposto alla prima inserzione e le costrinse in quel movimento che gira sempre ad un modo e nello stesso luogo, e l'uno dei cerchi pose di fuori e l'altro di dentro ([150]). Il

(146) Quasi tutti gl'interpreti sono d'accordo nel non intendere questo passo alla lettera. Qui Platone vuol dire che l'anima si estende alla periferia, come quella che contiene il corpo del mondo.

(147) Priorità in senso logico non temporale (Archer-Hind).

(148) Passo tormentatissimo che discuteremo in seguito.

(149) Qui sono applicate le progressioni che i pitagorici chiamavano τετρακτύς o *quaderna*. Per un'ampia discussione intorno a questi rapporti cfr. MARTIN, *op. cit.*, nota XXIII, vol. I, p. 383 e sgg.; vol. II, pp. 1-39; FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 184-189; RIVAUD, *op. cit.*, *Notice*, p. 52 e sgg.; TAYLOR, *op. cit.*, pp. 136-147; MACDONALD CORNFORD, *op. cit.*, pp. 72-93.

(150) Come avverte il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 189 n. 1), qui si parla sem-

moto esteriore considerò adatto alla natura di ciò che è sempre lo stesso e quello interiore alla natura del diverso, il primo girandolo verso destra secondo il lato e l'altro a sinistra secondo la diagonale ([151]). Diede la preminenza alla circolazione di ciò che è sempre lo stesso ed omogeneo e lo lasciò unico ed indiviso; divise invece la circolazione interiore sei volte in sette cerchi disuguali ([152]), secondo gl'intervalli del doppio e del triplo, tre per sorta, ordinò ai cerchi di andare in senso contrario gli uni agli altri, e, per la velocità, tre ugualmente e gli altri quattro disugualmente tra loro e coi tre, pur movendosi per altro con date regole ([153]).

Compiuta la formazione dell'Anima, il Demiurgo formò dentro di essa la natura corporea, facendo coincidere il mezzo del corpo e il mezzo dell'anima e li armonizzò. Cosí l'Anima, estesa dal centro fino all'estremità del cielo, ricopre questo di fuori intorno, rivolgendo sé in se stessa. Ha cosí inizio una vita inestinguibile e saggia per ogni tempo (ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον). Mentre il corpo del mondo fu creato visibile, l'anima fu invece creata invisibile (ἀόρατος) e partecipe di ragione e di armonia (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας), ottima tra tutte le cose generate. Risultando essa dalla mescolanza di ciò che è sempre lo stesso e del diverso e della terza sostanza, proporzionalmente divisa e collegata e rigirante sé in se stessa, quando entra in contatto con un oggetto di essenza divisibile o con uno di essenza indivisibile, movendosi in se stessa, comprende di quali sostanze sia identica e di quali di-

---

pre della creazione dell'anima del mondo. «I due cerchi formati dalla X sono, di necessità l'uno interiore, l'altro esteriore rispettivamente: l'esteriore, come è chiaro da ciò che segue, rappresenta l'equatore ed è simbolo del cielo delle stelle fisse; l'interiore l'eclittica».

(151) Vedi la spiegazione con molti ragguagli scientifici in FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 190.

(152) Sono i sette pianeti, i cui cerchi sono distanti tra loro in ragione del doppio e del triplo e i tre che hanno uguale velocità sono Mercurio, Venere e il Sole. Essi si muovono in senso contrario gli uni agli altri. Per le difficoltà che comporta quest'ultima affermazione, cfr. FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 193-94.

(153) *Timeo*, 24 b - 36 d.

versa. Soprattutto comprende in rapporto a che e dove e come e quando accada nel mondo del divenire, quel che una cosa sia o patisca rispetto ad un'altra e similmente per le cose che sono immutabili. Quando questo λόγος dell'anima (che è sempre vero, sia se si riferisce a ciò che è sempre lo stesso, sia al diverso), s'indirizza al sensibile, e il cerchio del diverso, procedendo diritto, lo annunzia a tutta la parte dell'anima ch'egli governa, allora nascono le opinioni e le credenze sicure e vere (δόξαι καὶ πίστεις ... βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς); quando, invece, si riferisce al razionale (λογιστικόν), e il cerchio di ciò che è lo stesso, ruotando bene, lo rende noto, allora si compiono necessariamente l'intelligenza e la scienza (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται). Se altri dicesse, conclude Timeo, che la sostanza in cui questi due modi di conoscere si generano è altra cosa dall'anima, direbbe il falso ([154]).

Quando ὁ γεννήσας πατήρ comprese che si muoveva e viveva il mondo, immagine delle Idee o dèi eterni (τῶν ἀιδίων θεῶν ... ἄγαλμα) ([155]), lo ammirò e volle renderlo ancora piú simile al modello. E poiché questo è un animale eterno (Ζῷον ἀίδιον), cosí, per quanto era possibile, volle render tale l'universo. Ma il modello era eterno per sua natura, e perciò non vi si poteva del tutto adattare l'immagine che aveva avuto origine. Pensò allora di fare un'immagine mobile dell'eternità (εἰκῶ ... κινητόν τινα αἰῶνος), e, ordinando il cielo, fa ciò che chiamiamo tempo, un'immagine eterna, moventesi secondo numeri, dell'eternità che permane sempre nell'uno (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ'ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνον εἰκόνα), il cui costituirsi produsse la generazione dei giorni delle notti dei mesi degli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse stato generato. Tutte queste sono

(154) *Timeo*, 36 d - 37 c.

(155) Il Cornford (*op. cit.*, p. 99 e sgg.) fa una lunga dissertazione per dimostrare che la parola *agalma* « however, contains no implication of likeness and is not a synonym of *eikon* ».

parti del tempo e specie di esso sono καὶ τότ' ἦν τό τ' ἔσται che, inavvertitamente, applichiamo non rettamente alla natura eterna (ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν). Infatti, diciamo che essa era, è e sarà, quando all'opposto ad essa si conviene solamente τό ἔστιν μόνον, e l'*era* e il *sarà* si addicono alla generazione che procede nel tempo: poiché l'*era* e il *sarà* sono movimenti, mentre a ciò che è sempre immobile allo stesso modo non conviene divenire per causa del tempo, né l'esser nato una volta né esserlo ora, né dovere esserlo in avvenire, né nulla di tutto ciò che la generazione conferisce a ciò che si muove nel sensibile, tutte forme del tempo, che imita l'eternità e gira secondo rapporti numerici. Similmente, quando del generato diciamo che *è* generato (εἶναι γεγονός) e di ciò che nasce che *è* nascente, e di ciò che nascerà che *è* per nascere, e di ciò che non è che *è* ciò che non è, non parliamo rettamente. Il tempo dunque ebbe origine insieme al cielo (ὁ χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν), affinché, essendo insieme generati, insieme anche siano sciolti, se mai ciò dovesse avvenire; e fu generato sull'esemplare della natura eterna (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαωνίας φύσεως), in modo che le fosse somigliantissimo quanto era possibile. Il Modello continua ad essere per tutta l'eternità, e il tempo sino alla fine, per la completa durata dei tempi, è stato, è e sarà ([156]).

Per tale ragionamento e pensiero di Dio, affinché il tempo fosse generato, furono fatti il sole, la luna e cinque pianeti, adatti a distinguere e a conservare i numeri di esso. Dio, fatti i corpi di ciascuno di loro, li pose nelle orbite per le quali procede il girare dell'opposto. Allorché tutti gli astri, necessari per costituire insieme il tempo, furono messi in movimento ciascuno seguendo il moto che gli conveniva, e legato da vincoli vitali, divennero esseri viventi e appresero ciò che loro venne ordinato circa il movimento. Inoltre,

(156) *Timeo*, 37 c - 38 b.

affinché vi fosse una misura sensibile dei loro rapporti di lentezza e di velocità, il Dio fissò nel cerchio, che è secondo rispetto alla terra, una luce, che noi chiamiamo sole, al fine di illuminare quanto piú possibile tutto il cielo. Cosí nacquero pertanto il giorno e la notte, che sono il movimento periodico del moto circolare uno e sapientissimo ([157]). Il mese si compie quando la luna, avendo compiuto il suo giro circolare, raggiunge di nuovo il sole; e l'anno quando il sole ha compiuto il proprio giro. I movimenti periodici degli altri corpi, ai quali gli uomini non badano, tranne pochi di loro, non sono stati né denominati né misurati nei loro rapporti con numeri, per modo che gli uomini non sanno che anche i giri di questi sono tempo, quantunque siano di quantità immensa e meravigliosa varietà. Tuttavia, non è impossibile riconoscere che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto — o grande anno —, quando le otto rivoluzioni, avendo uguagliato le loro velocità, ritornano al punto iniziale, misurati dal cerchio di ciò che è sempre lo stesso e procede uniformemente. Cosí e per questo motivo, in conclusione, furono generati i pianeti, affinché il mondo fosse, quanto all'imitazione della natura eternale, somigliantissimo all'animale perfetto ed intelligibile ([158]).

Ancora, però, dentro il mondo non erano generati tutti gli animali e perciò la sua somiglianza al modello non era perfetta. Questa parte restante della sua opera il Demiurgo compí improntandola alla natura del Modello. Come l'intelletto vede le forme nell'Intelligibile, quali e quante sono, tali e tante il Dio pensò che il mondo ne dovesse avere. E

---

(157) Cosí spiega il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 207 n. 1): « Notisi: il giorno e la notte sono formati da quel moto del cielo che è uno (ἄσχιστος, p. 36 d) e sempre ad un modo: infatti, basterebbe il girare diurno del cielo per fare il giorno e la notte, essendo anche il sole trascinato dal prevalere di questo moto. Ma col solo moto diurno si susseguirebbero giorni e notti tutte eguali senz'altro periodo. Per ciò occorre il girare dei pianeti sull'eclittica e il periodo della luna produce il mese, e quello del sole produce l'anno ».

(158) *Timeo*, 38 b - 39 d.

sono quattro specie: quella degli dèi, l'alata, l'acquatica e la pedestre e terrestre ([159]). La specie divina fece per lo piú di fuoco, affinché fosse lucentissima e bellissima, e formandola ad imitazione dell'universo, le diede una figura bene arrotondata che pose nell'intelligenza del cerchio che tutti li domina ([160]) perché lo seguisse, e la distribuí a tutto il cielo perché ne fosse ornamento. Furono formate cosí le intelligenze che devono governare le singole parti dell'universo. Finalmente la terra, nostra nutrice, avvolta intorno all'asse che attraversa il mondo, fece custode ed artefice della notte e del giorno. Cosí nacquero gli dèi visibili e generati. Quanto agli dèi della mitologia è bene affidarsi alla tradizione e rispettarla.

Dopo che gli dèi furono generati, cosí parlò loro il Demiurgo: «dèi, figli di dèi, dei quali io sono creatore e padre di opere nate per mezzo mio e indissolubili per mia volontà (ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος) — è vero che tutto ciò che è legato può sciogliersi, ma è da malvagi disciogliere ciò che è ben legato e giacché siete nati, non siete immortali, ma tuttavia non sarete disciolti —, udite ciò che io vi dico: restano da generare altre tre specie di schiatte mortali e, fino a quando non lo saranno, il mondo sarà incompleto, perché mancherà di alcune specie di animali. Tuttavia deve averle per essere del tutto finito. Non posso io farle nascere, perché sarebbero simili agli dèi; e, pertanto, affinché siano mortali e il mondo sia effettivamente un tutto, generate voi gli altri animali κατὰ φύσιν e imitando me. Quanto alla parte di loro immortale e divina, la somministrerò io; e voi unite l'immortale al mortale, e generate gli

---

(159) Corrispondenti ai quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra. Qui si descrive solo la creazione della prima specie, quella degli dèi ed in seguito la specie dell'uomo, che è una parte della quarta.

(160) Ho seguito la interpretazione del Fraccaroli (*op. cit.*, p. 209 n. 1), anziché l'altra: «li pose *per* l'intelligenza del cerchio dominatore», perché qui Platone parla delle intelligenze e non dell'anima del mondo. Il Fraccaroli è seguito dal Rivaud, *op. cit.*, p. 154.

animali e nutriteli e quando muoiono accoglieteli di nuovo in voi» ([161]).

Dopo che il Demiurgo ebbe cosí parlato, fece le anime, tante quanti gli astri e le distribuí, ciascuna a ciascuno, e mostrò loro la natura dell'universo e le leggi fatali (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους). La prima generazione fu quella della specie umana ([162]). E mentre Dio ordinava queste cose rimaneva conforme alla sua natura (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ ... ἤθει); i figli intendendo (νοήσαντες) il comando del padre, gli obbedivano, e preso il principio immortale e togliendo a prestito dal mondo, col patto di restituirle, le particelle (ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν) di fuoco terra acqua aria e mescolandole insieme con legami non dissolubili, formarono gli uomini, destinati a perire ([163]).

Dopo la descrizione della natura umana, Timeo avverte che bisogna tornare indietro. Quello che finora si è detto riguarda ciò che è compiuto dalla Intelligenza (διὰ νοῦ); ora è necessario aggiungere al λόγος ciò che è opera della Necessità (δι' ἀνάγκης); poiché la generazione di questo mondo risulta dalla combinazione di Necessità e d'Intelligenza, la quale dominò la Necessità, riuscendo a persuaderla a dirigere verso il meglio (ἐπὶ τὸ βέλτιστον) la maggior parte delle cose generate. Se dunque si vuole discorrere compiutamente dell'origine del cosmo conviene parlare della Necessità o specie della causa errante (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας), secondo come essa coopera alla formazione del mondo; appunto, esaminare in se stessa e nelle sue affezioni la natura del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo. Nessuno, infatti, ha esposto la genesi di queste specie ma, come se si conoscesse la loro essenza, si chiamano princìpi e si considerano gli

(161) *Timeo*, 39 a - 41 d.
(162) *Timeo*, 41 d - 42 e.
(163) *Timeo*, 42 e - 43 a.

elementi dell'universo. Timeo, dopo una nuova invocazione al Dio salvatore, e dopo di aver ripetuto che il suo discorso sarà sempre probabile, si accinge a chiarire la questione ([164]).

Prima si sono distinte due specie, il modello eterno ed intelligibile e l'immagine generata e visibile; ora, invece, bisogna aggiungere a queste due una terza, essendo quelle insufficienti. La δύναμις che, κατὰ φύσιν, bisogna attribuire ad essa è precisamente questa: «che è il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice» (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην). Questo è vero, ma bisogna parlare piú chiaro e soprattutto esporre dei dubbi intorno al fuoco e alle altre specie. Quelli che diciamo gli elementi si trasformano continuamente l'uno nell'altro con processo ciclico; infatti quello che chiamiamo acqua diventa pietre e terra e poi, fuso e disciolto, vento e aria, e l'aria bruciata diventa fuoco, e il fuoco condensato e spento, aria e di nuovo l'aria nuvole e nebbia e cosí via in un processo sempre ritornante. Chi dunque potrebbe dire, giacché queste cose non appaiono mai le stesse, quale è tra di esse quella che è una qualche cosa e proprio quella e non un'altra? Nessuno; ed allora è piú esatto intorno a tali cose dire che quella che vediamo sempre diventare diversa, per esempio il fuoco, non si debba essa chiamare fuoco, ma quella che sia sempre tale (ἀεὶ ὁ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ); né, come il fuoco, alcun'altra mai, come se fosse stabile, di quelle che chiamiamo con *questo* (τόδε) e *cotesto* (τοῦτο) credendo di non sbagliare; perché queste cose divengono e non possono essere indicate con queste denominazioni, che valgono per ciò che è stabile. Soltanto ciò, che in ciascuna delle cose che divengono prende apparenza e perisce, si deve indicare con *questo* e *cotesto,* e non il caldo o il bianco o qualsiasi altra cosa di ciò che diviene. Se, per esempio,

(164) *Timeo,* 47 e - 48 d.

plasmando in oro ogni specie di figure e queste si riplasmassero in tutte le forme, qualcuno ne indicasse una o chiedesse che cosa è, sarebbe molto piú esatto rispondere che è oro, anziché dire che è *questa* o *cotesta* figura ([165]). Lo stesso discorso si può ripetere per quell'elemento della natura, ricettacolo di tutti i corpi (περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως), che è sempre la stessa cosa, poiché non esce mai dalla propria natura. Riceve in sé tutte le cose, e non prende mai nessuna forma delle cose che entrano in lui, preposto a tutta la natura come ciò che riceve impronta (ἐκμαγεῖον) ([166]), mosso e formato da ciò che riceve e per causa del quale assume diversi modi. Ciò che entra ed esce (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα) è sempre imitazione (μιμήματα) delle cose che sono (τῶν ὄντων), improntato ad esse in modo meraviglioso e di difficile spiegazione, e che in seguito indagheremo. Per ora bisogna riconoscere tre generi: ciò che è generato (τὸ μὲν γιγνόμενον), ciò in cui è generato (τὸ δ'ἐν ᾧ γίγνεται) e ciò ad imitazione del quale il generato si genera (τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον). Ciò che riceve la generazione somiglia alla madre, ciò donde la generazione proviene, al padre, e ciò che è in mezzo tra essi, al figlio. Siccome l'impronta deve assumere gli aspetti piú svariati, occorre che ciò in cui essa s'imprime sia completamente privo di tutte quelle forme che riceverà donde che sia (πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν), come i liquidi che devono ricevere i profumi è necessario che siano, per quanto possibile, ino-

---

(165) La similitudine vuole significare che in entrambi i casi il substrato, nonostante la varietà delle forme che assume, rimane lo stesso; ma questo substrato nell'un caso è quello *dal* quale, e nell'altro quello *nel* quale, le cose diventano. Cfr. ZELLER, *op. cit.*, p. 734. Il CHIAPPELLI (*Dell'interpretazione* ecc., p. 97), siccome l'oro è sostrato materiale, intende che sia materiale la χώρα.

(166) ἐκμαγεῖον è parola intraducibile, perché in qualsiasi modo la si volga, si attribuisce ad essa un significato materiale che non ha. Il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 250) traduce « cera da impronta », il RIVAUD (*op. cit.*, p. 169) « un porte-empreints » e il LEVI (*Il concetto del tempo* ecc., p. 103) « sostrato ». Io ho tradotto lasciandole un significato piú indeterminato.

dori. Il ricettacolo, in una parola, è fuori di tutte le forme (ἐκτὸς ... τῶν εἰδῶν). Perciò alla madre o al ricettacolo (ὑποδοχή) di tutto ciò che di visibile e, in generale, di sensibile si genera, non si conviene il nome né di terra, né di aria, né di fuoco, né di acqua, né d'altra cosa che da esso nasca o dal quale queste nascono. Diciamola una specie invisibile ed amorfa, capace di qualsiasi contenuto e che partecipa in modo oscuro dell'intelligibile; difficile a comprendersi ([167]). E, per quanto sia possibile, dopo ciò che si è detto, avvicinarsi alla conoscenza della sua natura, piú esattamente si potrebbe affermare, che la parte infiammata di essa appare fuoco, la parte liquida acqua e cosí per la terra e per l'aria, perché essa riceve immagini da queste cose.

Ma su questa questione è meglio indagare ancora. C'è un fuoco che sia fuoco per sé e cosí per le altre cose? Oppure le cose che vediamo e percepiamo per mezzo del corpo, son le sole ad esistere, senza che ve ne siano altre fuori di queste in nessun luogo e modo, ed invano diciamo che vi è una forma intelligibile, che sarebbe nient'altro che nome? Per il momento e dato l'argomento dell'attuale discorso, basta una argomentazione a risolvere la questione: siccome intelligenza ed opinione vera sono differenti, devono avere due oggetti diversi: le cose sensibili l'opinione, le intelligibili l'intelligenza; e dunque le cose intelligibili esistono ([168]), come la specie che è sempre identica, ingenerata, imperitura e che in sé non riceve altra cosa di fuori, né essa mai transita in altra, invisibile e non percepibile da alcun senso, che solo l'intelligenza può contemplare. Uguale di nome (τὸ δ' ὁμώνυμον) e ad essa somigliante è una seconda, sensibile, generata, continuamente agitata, che nasce in qualche luogo ove perisce, afferrabile come opinione per mezzo

(167) Riporto il testo dell'importante passo (51 a): ἀλλ'ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

(168) Un'argomentazione simile in *Repubblica*, 477 b.

della sensazione. Finalmente vi è una terza specie, quella dello spazio (χώρα) sempre costante, indistruttibile che è sede di quante cose vengono mai generate, non afferrabile con i sensi, ma con una certa illegittima forma di ragionamento (λογισμῷ τινι νόθῳ), ed è appena oggetto di persuasione (μόγις πιστόν). Per essa noi sogniamo ([169]) e crediamo che sia necessario che tutto ciò che è sia in qualche luogo ed abbia un qualche posto e neghiamo esistenza a ciò che non è né in terra né in cielo.

Per queste cose e altre simili che generano in noi sonnolenza, non siamo capaci di ridestarci e dire il vero: cioè che all'immagine (poiché non le appartiene nemmeno l'essere per rappresentare il quale essa è nata, ed è soltanto l'ombra di qualche altra cosa) conviene generarsi in qualche altra cosa, aggrappandosi in tal modo, in una qualche maniera, all'esistenza, oppure non essere affatto; invece, mentre a ciò che è realmente, la ragione vera ed esatta soccorre a dimostrare che, fino a quando due cose sono diverse, nessuna delle due può entrare nell'altra in modo da restare la stessa e insieme diventar due ([170]).

Questo, dice Timeo, è sommariamente il mio pensiero, cioè, anche prima che il mondo fosse formato, esistevano tre cose, l'essere, lo spazio e la genesi (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι). La nutrice della generazione, irrigata ed infiammata, e accogliente anche le forme della terra e dell'aria e tutte le altre affezioni che a queste conseguono, appariva svariatissima; e poiché mancava di omogeneità ed equilibrio, ne era agitata disugualmente e a sua volta movendosi le agitava; i quattro generi poi, mossi chi qua e chi là, separandosi continuamente ve-

(169) Esattamente il Fraccaroli annota: «Cioè quando noi consideriamo lo spazio, e vediamo che le cose nel mondo fenomenico non possono essere che nello spazio, abbiamo l'impressione fallace che questa sia una legge universale. Non già che noi vediamo lo spazio quasi in sogno, come fu erroneamente interpretato».

(170) *Timeo*, 48 e - 52 d.

nivano trasportati e le cose simili si raccoglievano nella stessa parte e le dissimili si dividevano di piú come nella mondatura del grano, quando, scosse dal crivello e dagli altri strumenti, le parti divise e gravi si riuniscono da un lato e le rare e leggere si accumulano da un altro.

Cosí avveniva allora delle quattro specie scosse dal ricettacolo: esso stesso si muoveva come uno strumento scotitore e le varie parti si separavano; le une occupavano un luogo diverso dalle altre fin da prima che nascesse da esse questo mondo ordinato. In realtà, prima che si generasse il mondo, tutte le cose stavano tra di loro senza ragione e misura, ma quando il Demiurgo cominciò ad ordinare l'universo, il fuoco dapprima e la terra e l'aria e l'acqua, avevano qualche traccia di sé, ma erano nella condizione in cui è naturale che sia qualsiasi cosa ove manchi Dio. Queste cose che, come dicevo, erano in tale condizione, Egli dapprima le distinse con forme e con numeri (εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς); le costituí nel modo piú bello, il migliore che fosse possibile, da molto diverse che erano prima. Ora resta a dire, con un discorso non comune, la disposizione di ciascuna di queste cose e la loro generazione ([171]).

Innanzi tutto, fuoco, terra, acqua e aria sono solidi, e il solido è necessario che sia limitato da superfici piane, le quali sono costituite da triangoli rettangoli isosceli e scaleni. Questo poniamo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo secondo il discorso probabile. Quali sono poi i princìpi di questi princìpi lo sa Dio e, degli uomini, chi di Dio è amico. Comunque, ora bisogna dire che cosa sono quei quattro bellissimi corpi, dissimili tra loro, ma capaci di nascere, almeno alcuni, gli uni dagli altri. Se questo riusciamo a stabilire, abbiamo la verità intorno alla generazione della terra e del fuoco e di ciò che proporzionato è in mezzo a loro. Con una lun-

(171) *Timeo*, 52 d - 53 c.

ga discussione Timeo perviene a stabilire che questi quattro elementi o specie corrispondono a quattro dei cinque solidi regolari: il cubo è la forma della terra, l'icosaedro dell'acqua, l'ottaedro dell'aria e la piramide del fuoco; tutti, come abbiamo detto, si riducono al triangolo rettangolo, che è di due specie, isoscele e scaleno. Cosí il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra ideali possono essere imitate nel mondo del divenire per mezzo di rapporti matematici, che appunto danno forma e determinazione alla χώρα informe ed indeterminata. Rimaneva una quinta combinazione, il dodecaedro, il quinto solido regolare esistente in natura, e Dio se ne serví per decorare il disegno dell'universo.

A ben riflettere sulle cose dette, vi fosse qualcuno, incerto se i mondi siano da considerare infiniti o finiti di numero, nel caso che aderisse all'opinione della loro infinità, bisognerà dirlo ignorante. L'opinione invece piú probabile, è che, secondo ogni ragione plausibile, fu generato *un solo mondo*.

Riepilogando questo discorso intorno alla determinazione dell'informe e all'ordinamento e alla generazione dei quattro corpi, possiamo concludere: *a*) alla terra fu data la forma cubica, perché delle quattro specie è la meno mobile e la piú plasmabile di tutti i corpi; *b*) all'acqua fu data la forma piú difficile a muoversi, la piú mobile al fuoco e quella di mezzo all'aria; *c*) il corpo piú piccolo al fuoco, il piú grande all'acqua e quello di mezzo all'aria e il piú acuto al fuoco, quello che vien dopo all'aria e il terzo all'acqua; *d*) da ciò risulta che quel corpo solido, che ha assunto la figura di piramide, è il fuoco, il secondo, in ordine di generazione, l'aria e il terzo l'acqua; *e*) tutte queste cose bisogna concepirle piccolissime tanto da essere ciascuna per noi invisibile e solamente visibile quando ve ne siano molte raccolte insieme; *f*) Dio, dopo averle tutte esattamente compiute, le ha ordinate razionalmente.

Esposto ciò, ecco che avviene. La terra imbattendosi nel

fuoco si discioglie sotto la sua azione, si disgrega nel fuoco o nella massa dell'aria e dell'acqua, fino a quando, riunendosi tra di loro le parti, non si rifaccia ancora terra, che non può passare in altra specie. Invece l'acqua, disgregata dal fuoco o dall'aria, non è impossibile che, ricomponendosi, diventi un corpo di fuoco e due di aria; e quanto all'aria, disgregandosi, è possibile che da una parte di essa, nascano due corpi di fuoco; invece, quando una parte di fuoco, chiusa da una quantità di acqua, di aria e di terra, si disgrega, è possibile che due corpi di fuoco possano formare una forma di aria. Similmente, quando l'aria è soverchiata e disgregata, di due corpi e mezzo di essa si formerà un corpo di aria. In una parola, fuoco, aria e acqua — la terra è esclusa — possono passare l'una specie nell'altra comprendendosi e disgregandosi. Ma, avvenuta la disgregazione, resta il sopraffarsi reciproco: l'aria, che si è disgregata nel fuoco, non lotta piú con esso, ma si assimila all'elemento vincitore ([172]). Oltre che trasformarsi, le quattro specie mutano luogo, perché di ciascuna specie la massa principale si pone nel suo proprio luogo per il movimento della natura che le riceve. Inoltre, ogni volta, ciò che perde l'uguaglianza con se stesso e si uguaglia ad altri, è trasportato dallo scotimento verso il luogo di quello cui si è uguagliato. I corpi semplici e primi si produssero per mezzo di queste cause; la ragione poi del formarsi di altre sottospecie nelle specie è da ricercare nella costituzione dei due elementi (lo scaleno e l'isoscele). In tal modo, di queste cose mescolate con se stesse e tra di loro se ne hanno infinite per varietà, e di esse deve tener conto chi osserva attentamente il cosmo e vuol tener intorno ad esso un ragionamento plausibile ([173]).

È necessario, adesso, accordarsi intorno al movimento e

(172) Qui è combattuta la teoria di Democrito. Cfr. ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, I, 7, 2.

(173) *Timeo*, 53 c - 57 d.

alla quiete (κινήσεως οὖν στάσεώς τε περί) e dire in qual modo e per quali cause si generino. Oltre al già detto, in primo luogo è da aggiungere che non può avvenire che sia movimento nella uniformità (ἐν μὲν ὁμαλότητι ... κίνησιν). Infatti, che vi sia un mobile senza un motore, o un motore senza un mobile, è cosa difficile o piuttosto impossibile. Ora non c'è movimento quando manchino queste due cose, ed è impossibile che esse siano uniformi tra di loro; quindi stabiliamo che la quiete risiede nell'uniformità (στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι) e il movimento nella disformità (κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα). La causa poi della disformità è la disuguaglianza (ἀνισότης) e di questa, quando abbiamo trattato della costituzione della materia, s'è indicata l'origine; ma non si è detto come mai queste cose si separino ciascuna secondo la loro specie e cessino perciò dal muoversi e dall'esser trasportate le une attraverso le altre: il giro periodico dell'universo, che comprende in sé le dette specie, essendo circolare, vuole sempre naturalmente ritornare su se stesso; esso allora stringe tutte le cose e non permette che resti alcuno spazio vuoto. Per questo motivo il fuoco principalmente s'insinua dappertutto, poi l'aria in secondo luogo, poiché essa è seconda per sottigliezza, e cosí per le altre specie. In realtà, quelle che sono fatte di particelle piú grandi, hanno lasciato sussistere grande vuoto nella loro costituzione, e piccolissimo le piú piccole e perciò l'urto della condensazione spinge le piú piccole negl'interstizi vuoti delle piú grandi. Per modo che, trovandosi le piccole vicino alle grandi, e le piccole separando le grandi, e le grandi comprimendo le piccole, tutte sono trasportate in alto e in basso verso i propri luoghi; perché, col mutare della grandezza, ciascuna muta anche di luogo. Per queste cause si perpetua, sempre rinascendo, la disformità che genera il moto continuo di queste cose, che è e sarà ininterrottamente ([174]).

(174) *Timeo*, 57 d - 58 c.

Timeo continua enumerando le diverse qualità di fuoco, aria, acqua e terra e spiegando la formazione dei minerali e delle pietre. Dopo passa a parlare dell'uomo e comincia col dire che le cose sono oggetto di sensazioni e che, dunque, vi dev'essere un soggetto senziente, in rapporto al quale bisogna considerarle. Timeo esamina innanzi tutto le sensazioni comuni a tutto il corpo e insiste a discutere intorno alla gravità, definendola come quella virtú che hanno le quattro specie di attrarre a sé ciò che loro somiglia, e che agisce in proporzione diretta della massa. Siccome tra tutte le affezioni che patisce il corpo per mezzo delle sensazioni le piú importanti sono il piacere e il dolore, di queste si indagano le cause; si esaminano poi gli altri sensi, gusto, olfatto, udito, vista. Il lungo discorso si conchiude con l'affermazione che l'Artefice di tutte le cose belle ed ottime, quando ebbe a conformare il mondo, Dio indipendente e perfettissimo, adoperò come cause ausiliarie queste cose, connaturate in tal modo con l'azione di necessità, ma soltanto lui era causa del bene in tutto ciò che si generava. Perciò bisogna distinguere due specie di cause, la necessaria e la divina (τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον), e la divina bisogna cercare in tutte le cose, per vivere una vita felice quanto lo consente la nostra natura; e la necessaria bisogna cercare soltanto in vista della divina, riconoscendo che senza di questa neppure quella è possibile e che, del pari, non è possibile comprendere quei beni verso cui tende il nostro desiderio, né coglierli, né parteciparne in alcun altro modo ([175]).

Detto ciò, Timeo riprende la descrizione dell'anima dell'uomo e delle funzioni dell'essere umano in generale, che noi, come abbiamo detto, tralasciamo. Ormai possiamo dire esser giunti al termine del discorso dell' universo (περὶ τοῦ παντὸς ... τὸν λόγον). Cosí fu generato questo nostro cosmo,

(175) Per quest'ultimo passo, *Timeo*, 68 e - 69 a.

il quale accogliendo in sé gli animali mortali e gl'immortali ed essendo pieno di essi, è per tal modo un animale visibile (Ζῷον ὁρατόν) che comprende le cose visibili, immagine dell'intelligibile (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ), Dio sensibile (θεὸς αἰσθητός), massimo (μέγιστος) e ottimo (ἄριστος), bellissimo e perfettissimo (κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος), uno (εἷς) e unigenito (μονογενής). Cosí si conclude il discorso probabile e la canzone di Timeo ([176]).

7. — *Questioni preliminari intorno al «Timeo»*.

In questo dialogo si può dire che Platone abbia voluto dare una sintesi scientifica e filosofica del sapere e della cultura del suo tempo. Il cosmo intelligibile e il sensibile, il mondo dell'essere e del divenire, metafisica e fisica, fisiologia e dottrina dell'anima, scienza e religione, ecc., tutto vi trova posto, senza che il carattere enciclopedico sia a discapito della sua unità ed organicità. Ogni problema, ogni soluzione hanno un'impronta inconfondibilmente platonica; il tutto è fuso in sintesi cosí organica da fare di quest'opera uno degli apporti piú geniali e fecondi del pensiero greco, e da giustificare la sua immensa fortuna in ogni tempo, sino ai nostri giorni. Ciò posto, scarsamente importante è la questione delle cosidette «fonti» del *Timeo* e oziosa l'altra della sua autenticità ([177]). Che Platone abbia utilizzato i contributi piú significativi delle scienze e della filosofia a lui anteriori non c'è dubbio; ma ciò non sminuisce l'importanza né l'originalità dell'opera. L'antica tradizione di un determinante influsso pitagorico ha perduto molto della sua fondatezza, anche se è impossibile disconoscere che dai

(176) *Timeo*, 92 c.

(177) È messa in dubbio, per un motivo insignificante, dallo Schelling e dal Weiss (cfr. Piat, *Platon*, Paris, 1906, p. 119 n. 1) e, per un motivo senza peso per un'opera di filosofia, dal Ladeviroche (*Le vrai et le faux Platon, ou Le Timée démontré apocryphe*, Paris, 1867). In quanto alla cronologia non credo ci siano dubbi che esso è posteriore al *Sofista*, al *Politico* e al *Filebo*.

Pitagorici piú recenti Platone abbia attinto ([178]), come ha attinto da Teeteto la costruzione dei cinque solidi regolari. Né, del pari, di capitale importanza la questione dell'atomismo come fonte del *Timeo,* dal momento che le coincidenze sono quasi tutte di ordine fisico-gnoseologico (spiegazione delle qualità sensibili) o riguardano il corpo del mondo (le figure solide elementari costitutive dei quattro elementi e somiglianti agli atomi di Democrito ([179]), ecc.), mentre le divergenze sono tutte di ordine metafisico: meccanicismo democriteo e finalismo platonico, concezione quantitativa dell'essere in opposto a quella qualitativa di Platone ([180]) ecc. Inutile anche elencare altri riscontri con altri pensatori ([181]); il problema delle cosiddette «fonti» del *Timeo,* in Platone come in qualsiasi altro filosofo o scrittore, va considerato nel solo modo accettabile: ogni grande opera di genio è una sintesi originale, che segna una tappa nella soluzione di determinati problemi. Pertanto, nel *Timeo* c'è tutta la speculazione a Platone anteriore, ma rifusa e inverata nel sistema generale ed originale del platonismo.

---

(178) La notizia data da Diogene Laerzio (VIII, 7) che Platone abbia tratto il *Timeo* da un libro di Filolao, senza bisogno di ricorrere, per smentirla, alla negazione dell'autenticità dei frammenti di questo filosofo come ha fatto il Burnet (*op. cit.,* p. 277; cfr. anche Diels, *Elementum,* Leipzig, 1899, p. 22), basta intenderla con una certa discrezione come consiglia il Fraccaroli (*op. cit.,* pp. 11-12); invece lo Stefanini (*op. cit.,* II, p. 313 e n. 1), sembra esagerare l'influsso su Platone delle teorie scientifiche del filosofo pitagorico; esagera in senso contrario il Frank (*Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923). Del tutto falsa, invece, l'affermazione di Timone di Fliunte (*Syllographorum graecorum rel.,* ed. Wachsmuth, pp. 130-32) che Platone abbia tratto il suo dialogo da un piccolo libro di Timeo di Locri.

(179) Sull'origine matematica dell'atomismo, che risale ad Aristotele (*De Caelo,* III, 3, 303 a, 20), cfr. Dyroff, *Demokritstudien,* 1899, p. 108; Cohen, *Platons Idealismus und die Matematik,* 1878, p. 4; Rivaud, *Le problème du devenir* ecc., cit., p. 147; V. Brochard, *Protagoras et Démocrite,* in *op. cit.,* pp. 32-33; Stenzel, *Platon und Demokritos,* «Neue Jahrb. f. d. kl. Alt.», 1920, p. 89 e sgg.

(180) Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon,* Paris, 1919, p. 60 e sgg. Vedi anche Rivaud, *Timée,* cit., *Notice,* pp. 24-27.

(181) Una sintesi rapida ma esauriente di questi riscontri è data dallo Stefanini, *op. cit.,* II, pp. 312-316.

Altra questione è se il *Timeo* sia «mito» o filosofia. Platone stesso, come sappiamo, chiama il discorso di Timeo εἰκὼς μῦθος, e ne dà egli stesso la ragione: oltre alla difficoltà dell'argomento — e ogni grande pensatore sa che nella indagine intorno ai problemi metafisici la ricerca non è mai esaustiva — il discorso intorno al cosmo sensibile, come quello che è fatto ad immagine di ciò che è, e che sempre diviene, non può non essere anch'esso probabile. Solo intorno all'essere si può fare discorso vero, mentre intorno al sensibile, il discorso a questo proporzionato è credenza (πίστις); dunque, discorso probabile, e in questo senso Platone lo chiama «mito»; oggetto dell'ἀλήθεια resta, come per Parmenide, l'Essere; ma mentre l'Eleate chiama il discorso intorno al Non-essere ingannevole opinione, Platone, per il quale il sensibile è immagine dell'Essere e non assoluto Non-essere, non lo dice né verità né errore, ma credenza e ragionamento verisimile. Qualsiasi altra interpretazione, si appoggi pure a qualche passaggio mitico, non può essere che arbitraria e non si rende conto come sotto l'espressione a volte anche da favola, si celi il tentativo profondo di soluzione di un problema ([182]).

Un interesse filosofico presenta, invece, l'altra questione del perché il *Timeo* incominci con un riepilogo delle principali conclusioni a cui Platone era pervenuto, intorno al

(182) Sono, dunque, d'accordo con l'interpretazione dello Ueberwerg (*Ueber die plat. Weltseele,* «Rhein. Mus.», N. F. 9, 1954, p. 76) e dello Stumpf (*Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten,* «Zeitschr. für Phil. und philos. Kritik», 54, 1869, p. 118 e sgg.), che il discorso di Timeo va inteso come verosimile, e perciò distinto, oltre che dalla scienza, fondata sulla dialettica, anche dal mito. Il Frutiger, invece — a mio avviso, a torto — crede che ogni discorso meriti il nome di mito «dès l'instant qu'il n'est pas dialectique» (*op. cit.,* p. 39) e concordando con altri critici (Reinhardt, *Pl. Mythen,* Bonn, 1927, p. 124 e sgg.; Cornford, *From religion to philosophy,* London, 1912, p. 260 e sgg.; Howald, Εἰκὼς λόγος, «Hermes», LXII, 1922, p. 63 e sgg.) conclude che «la cosmogonie du *Timée* n'est rien d'autre que le plus caractéristique, le plus important, et nous ajouterons le plus mal compris des mythes génétiques» (p. 209). Con la nostra interpretazione concordano ancora piú o meno, oltre ai citati Ueberweg e Stumpf, Fraccaroli, *op. cit.,* pp. 26-27; Rivaud, *op. cit., Notice,* pp. 11-14; Stefanini, *op. cit.,* II, pp. 320-21.

problema dello Stato, nella *Repubblica* ([183]). È questa la « summa » platonica intorno all'attività umana la cui finalità ultima è etico-religiosa: disciplina delle facoltà corporee ed intellettive affinché l'uomo realizzi nella vita terrena l'ordine morale che è riflesso di quello intelligibile del cosmo iperuranio, e affinché possano le anime attingere la verità suprema, somma felicità in vita e somma beatitudine nell'oltretomba: la *Repubblica* conclude, infatti, col mito di Er. Nulla di piú plausibile che il filosofo senta il bisogno di ricongiungerla al *Timeo,* la « somma » intorno al problema del mondo e al significato e al valore della sua esistenza, anch'esso volto a realizzare quell'ordine morale che è riflesso del cosmo intelligibile. Cosmo politico e cosmo naturale tendono allo stesso fine, il cosmo intelligibile di cui sono immagine: la « summa » del *Timeo* è continuazione e completamento di quella della *Repubblica.* Nella vita umana e nella vita della natura si compendia tutto il creato, l'una e l'altra regolate dallo stesso λόγος universale, dalla stessa legge morale, generate dallo stesso Artefice divino, immagine dell' unico ordine noetico trascendente. Tutto il « platonismo », cosí come è passato alla storia del pensiero e ha influito sul suo svolgimento, si può dire sia in queste due grandi opere.

(183) Considerare la questione da un punto di vista cronologico per trarne l'errata conclusione di avvicinare la data di composizione del *Timeo* a quella della *Repubblica,* come fanno Heinze, Ueberweg, Tocco, Apelt, Döring, è fermarsi ad una constatazione estrinseca. Né è accettabile, come dice il Rivaud (*op. cit., Notice,* pp. 19-20), la tesi del Rohde (*op. cit.,* II, p. 266 e nn.) che il riassunto si riporta ad una edizione della *Repubblica* anteriore a quella a noi pervenuta. Ed è per lo meno discutibile, la spiegazione data dallo Stefanini (*op. cit.,* II, pp. 318-19 e n. 1) che Platone abbia voluto reintegrare « i materiali dell'altra grande opera, affondando nella preistoria ciò che piú non regge nella storia e nell'attualità delle istituzioni umane »; cioè Platone realizza la sua utopia politica nell'« "utopia" leggendaria del mito dell'Atlantide ». (Per questo mito, del quale noi non riteniamo opportuno occuparci, cfr. Martin, *op. cit.,* I, pp. 258-332; Fraccaroli, *op. cit.,* pp. 149-51 n. 2; Frutiger, *op. cit.,* p. 192 e sgg. — dove c'è alla n. 3 una buona bibliografia — e pp. 244-249). Invece, il Gomperz (*op. cit.,* II, p. 481) esattamente osserva che Platone coordina l'ordine morale con l'ordine fisico e l'analogia tra l'individuo e lo Stato la estende all'analogia tra l'uomo e l'universo, dando all'etica un fondamento cosmico.

8. — *Le Idee.*

Esaminiamo, dopo tali questioni preliminari, gli elementi da Platone ritenuti necessari alla formazione del cosmo sensibile, vedendo anche quali profondi problemi essi implicano. E innanzi tutto le Idee o Cosmo noetico, ove è la ragione prima ed ultima del cosmo sensibile, in quanto le forme ideali e la loro perfezione rendono possibili le forme inferiori del mondo imperfetto; come ben dice il Fouillée, è « la plénitude de l'être qui rend possible le moindre être » ([184]). Se il mondo esiste, la ragione della sua esistenza si trova nel Κόσμος νοητός: questo, per Platone, il problema fondamentale della cosmologia, e che nel suo pensiero acquista una chiarezza senza precedenti. Il problema del mondo si pone innanzi tutto ed esclusivamente come quello della ragione della sua esistenza. Tutto ciò che è deve avere una ragione sufficiente del suo esistere, che, per Platone, è nella possibilità che il mondo può riflettere l'ordine intelligibile, cioè che l'ordine noetico può trovare una sua immagine nel divenire in sé irrazionale. Il non aver tenuto conto di ciò è l'aporia fondamentale del democritismo, dove nessuna possibilità logica e nessun fine morale giustifica la realtà del cosmo. Platone precisa inequivocabilmente questa possibilità: non manca che una Causa efficiente che la traduca in realtà, in quella realtà contingente che è necessariamente ciò che è immagine.

Non per nulla il « preludio » della « canzone » di Timeo si apre con l'affermazione della realtà trascendente del τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, oggetto dell' intelligenza ([185]), cioè del mondo delle Idee, l'Esemplare a cui somiglianza il sensibile è fatto. Siccome la ragione di tutto quanto si trova nel cosmo è nell'intelligibile, questo contiene in

---

(184) Fouillée, *La philosophie de Platon,* Paris, Hachette, 1906³, T. II, p. 171; 173.
(185) *Timeo,* 27 d - 28 a.

sé quanto vi è nel sensibile. E Platone lo chiama il Ζῷον νοητόν e παντελές, «l'Animale intelligibile» e «pieno», che in sé comprende tutti i νοητὰ Ζῷα. Non c'è dubbio, a mio avviso, che l'Animale intelligibile, comprendente i νοητὰ Ζῷα, sia il Mondo delle Idee, però come Platone lo concepisce dopo il *Sofista,* nel quale appunto è detto che nell'essere pieno, nel παντελῶς ὄν, sono la vita e il movimento ([186]). Nessun dubbio, anche, che con l'Animale intelligibile o con il Mondo delle Idee s'identifica pure l'Esemplare sul quale Dio creò il mondo. Considerare questo Esemplare come un sistema di pensieri eterno nella mente del Demiurgo, è interpretare Platone alla luce del platonismo posteriore. Certamente nel Demiurgo l'ordine del mondo esiste come realtà pensata; ma il Demiurgo pensa il mondo perché contempla le Idee che restano dunque il vero Esemplare. Non mi sembra pertanto esatta l'argomentazione di Proclo, alla quale aderisce il Fraccaroli ([187]), che, essendo l'Esemplare νοητὸς καὶ οὐνοερός, si pone l'alternativa: o il Demiurgo vede l'Esemplare in sé e allora significa che lo ha in sé, o lo vede fuori di sé e in tal caso ne avrebbe una sensazione (αἴσθησις) e non un'intellezione (νόησις) ([188]): con questa alternativa infatti Proclo trasferisce nell'ordine intelligibile una successione temporale che in esso non ha senso. Inoltre, non si capisce perché il vederlo fuori di sé debba

(186) Ho detto (Parte I) come intendo questo passo del *Sofista* e tutta la dialettica delle Idee svolta in questo dialogo. Il Rivaud (*op. cit., Notice,* p. 33) trova difficoltà ad identificare «il Vivente in sé» col mondo delle Idee, perché il Vivente in sé, che comprende le essenze eterne di tutti i Viventi, è un modello del mondo, «constitué par un système parfaitement lié d'essences éternelles, sous la loi du Bien». E un tale sistema, per il Rivaud, «est quelque chose de plus que l'ensemble des Idées, ou le Monde intelligible». Perché «qualche cosa di piú» e non d'identico? Il Rivaud evidentemente non tiene conto dell'ordine dialettico delle Idee, che si trova nella *Repubblica* e nel *Sofista.* Del resto, poco dopo egli stesso dice (p. 34) che, se anche non è certo che il Vivente in sé sia il Mondo delle Idee, tuttavia il *Timeo* «tout entier est bâti sur l'hypothèse des Formes idéales et il devient à peu près inintelligible, si nous cessons un moment d'admettre leur existence».

(187) Fraccaroli, *op. cit., Prolegomeni,* p. 58 e sgg.

(188) Proclo, *in Pl. Tim. commentaria,* cit., p. 98 c.

implicare sensazione e non il vederlo in sé. Proclo evidentemente interpreta in prospettiva plotiniana e in certo qual modo considera le Idee come pensieri di Dio. Diverso sembra il pensiero di Platone, e precisamente: il Demiurgo vede l'Esemplare fuori di sé, e come può vederlo Egli che è pura intelligenza, cioè per νόησις (perché dargli con Proclo un carattere antropomorfico, che in Platone almeno in questo senso non ha?); pertanto se l'Esemplare è in Lui come «pensiero», il cosmo noetico è in sé Esemplare reale. Allora si può affermare che l'Esemplare del mondo, di cui Platone parla fin dalle prime pagine del dialogo, è il mondo delle Idee considerato in sé, ed è anche nel Demiurgo come oggetto eternamente pensato.

Si potrebbe obiettare che se l'Esemplare del mondo s'identifica con le Idee e il Cosmo noetico si pone fuori del Demiurgo, consegue che essendo l'esemplare come realtà logica un riflesso delle Idee, l'ordine che si trova nel mondo sensibile e che il Demiurgo vi imprime è un riflesso del riflesso, un'imitazione di seconda mano. Ma Platone ha condannato questo tipo d'imitazione nella *Repubblica,* a proposito del problema dell'arte, mentre, al contrario, dice insistentemente nel *Timeo* che il mondo sensibile è il migliore dei mondi possibili.

Se fondata, l'obiezione porrebbe fine alla questione tormentatissima se le Idee per Platone, sono in Dio o fuori di Dio, ma essa non resiste ad un approfondimento critico: l'imitazione di grado inferiore che Platone valuta severamente si riferisce al sensibile; la questione che noi discutiamo versa tutta sul mondo intelligibile. Il riflesso delle Idee nella intelligenza del Demiurgo non implica degradazione perché la νόησις di Dio è perfetta. Degradazione si ha quando le forme vengono dal Demiurgo proiettate fuori dalla sua mente, in ciò che non è intelligibile. Dunque, la nostra interpretazione dell'Esemplare del mondo, non incorrendo in nessuna insormontabile difficoltà, ed evitando la presen-

za originaria delle Idee nella mente divina, non facilmente sostenibile in Platone, sembra rendere conto del duplice valore ontologico e logico da attribuire a tale Esemplare ([189]).

In che modo le Idee si riflettono, affinché si effettui la γένεσις? La νόησις o conoscenza che il Demiurgo ha del Κόσμος νοητός è certamente ordine organico, come, dopo il *Sofista,* le Idee, la cui molteplicità, per la loro comunanza (κοινωνία), non esclude l'unità. Il Demiurgo, pertanto, non dà soltanto forma a ciò che forma non ha, ma dà le forme con un certo ordine, riflette nella formazione del cosmo quel sistema ordinato, che costituisce il contenuto della sua Mente. Questo ordine delle forme è espresso da Platone in termini matematici: le forme si riflettono con rapporti numerici, e il mondo è ordinato secondo le proporzioni, come l'ἄπειρον del *Filebo* riceve le sue determinazioni quantitative (ποσόν) dal determinato (πέρας). Infatti nel discorso di Timeo il numero è il principio dell'ordine cosmico e i triangoli elementari sono anch'essi determinazioni matematiche quantitative (πέρατα) ([190]). Cosí, per Platone, non solo si riflette la forma, ma ciascuna e tutte nel loro insieme, per tramite del Demiurgo, si riflettono con il loro ordine e le loro proporzioni, in modo che anche il cosmo sensibile sia un tutto organico come lo è il pensiero di Dio e il cosmo noetico ([191]).

---

(189) La nostra spiegazione evita anche l'altra interpretazione che, rifacendosi alla critica aristotelica del Demiurgo considerato come un mito, vuole spiegare il mondo con le sole Idee, che in tale caso devono necessariamente considerarsi come attività, come intelligenze, anziché come intelligibili, altrimenti il cosmo sensibile non si sarebbe mai formato. È questa, come è noto, la interpretazione « dinamica » dello Zeller (per la concezione del Demiurgo « come presupposto di fede », *op. cit.,* II, p. 716 e sgg.), seguita in parte dal Gomperz (*op. cit.,* II, p. 484 sgg.) e sostenuta dallo Jackson, *Plato's later theory of ideas,* « Journal of Philology », XIII, p. 34, e dal Natorp, *op. cit.,* pp. 313 sgg. e *passim.*

(190) *Timeo,* 53 c.

(191) Per il Fraccaroli (*op. cit., Prolegomeni,* pp. 106-107) i rapporti numerici sono l'intermediario perché si effettui l'imitazione che è la γένεσις, i « mediatori tra le idee e le cose ». Non vedo perché considerarli in tale modo, quando, per Platone, l'ordine dell'Intelligibile in sé e dell'intelligibile nel Demiurgo è fuori discussione. Che tale ordine dell'Intelligibile il filosofo l'ab-

Sulle Idee, come abbiamo visto, Platone nel *Timeo* torna dopo aver trattato i punti fondamentali della sua cosmologia. Egli sente il bisogno di ripetere una dimostrazione dell'esistenza delle Idee, data in altro luogo ([192]), dimostrazione di natura gnoseologica: esiste l'attività intellettiva, diversa da quella sensitiva e dunque la prima deve avere un oggetto diverso dall'altra; esistono allora gl'intelligibili come oggetto dell'intelligenza. Però, letta nel *Timeo,* la dimostrazione oltrepassa il significato gnoseologico, perché mira a provare che, se si ammettesse come reale il solo mondo dell'esperienza, la nostra facoltà intellettiva non potrebbe esplicare la sua funzione: siccome è essa che intende ciò che è razionale, in tal caso, l'esperienza come tale, cioè tutta la realtà fisica in quanto privata dell'esistenza dell'oggetto proprio dell'attività intellettiva, cadrebbe nell'abisso del disordine e nella irrazionalità. Se l'intelligibile non fosse altro che parola (πλὴν λόγον), il sensibile in sé sarebbe incomprensibile caos.

Ancora una volta la polemica tacitamente è antisofistica e antidemocritea, dato che per esperienza si deve intendere il mondo fisico. Inoltre, ridurre tutto al sensibile, significa negare qualsiasi validità alla mente, perché mancando l'oggetto su cui la mente esercita la propria attività, viene a cessare la mente stessa. Ogni filosofia della pura esperienza sensibile deve riuscire necessariamente nel materialismo. Platone già nel *Parmenide* ha dimostrato che negare le Idee è negare *ipso facto* il pensiero, in quanto non c'è pensiero di nulla ([193]); e nel *Sofista* impostato la dialettica sull'esistenza degli Intelligibili eterni e trascendenti. Il *Timeo* riprende senza equivoci l'argomento: la realtà delle Idee è innegabile; esse trascendono il sensibile. Il filosofo che aveva dato la spie-

bia espresso in termini matematici mi pare interpretazione piú piana e che lascia, d'altra parte, solo al Demiurgo la sua precipua ed essenziale funzione d'intermediario tra le Idee e le cose.

(192) Cfr. *Timeo,* 61 c-e con *Repubblica,* 477 b.

(193) *Parmenide,* 132 b-d.

gazione dell'origine e della formazione del cosmo fisico, sente il bisogno di riconfermare il suo principio, rimasto incrollabile, attraverso anni di tenace ricerca: alla formazione del mondo le Idee, come tali, restano estranee, quantunque il mondo c'è per le Idee. Cosí la fine della «canzone» ripete il motivo del «preludio», quel motivo che è, attraverso due millenni di speculazione, una delle note eterne del pensiero umano. L'oggetto della ragione, e dunque della filosofia, è l'Essere in sé, e il sensibile è oggetto della mente *soltanto* per il riflesso che è in esso dell'Essere che lo trascende. Negare quest'oggetto è negare la filosofia, qualsiasi realtà e pertanto anche il nostro mondo. Come vi è conoscenza per l'oggetto eterno della mente, come vi è attività morale per l'ordine morale eterno da adeguare, cosí vi è scienza dell'universo, anzi vi è un problema cosmologico, perché non tutta la realtà si esaurisce nell'esperienza sensibile, la quale c'è proprio per una realtà da essa non adeguabile. In una parola la filosofia e i suoi problemi, gli uomini come esseri pensanti e il mondo in cui vivono ed operano, tutto è perché c'è l'Essere che è la pienezza da e per cui tutto è. Il cosmo è intelligibile nella scienza del supremo essere, metafisica, che non è una parola, se non si vuole che il tutto sia uguale al nulla.

9. — *Il Demiurgo.*

Affinché esista il cosmo sensibile le Idee sono la ragione necessaria, ma non sufficiente. Le Idee platoniche non escono fuori di sé per creare il mondo di cui non sono la causa diretta. Su questo non ci può essere discussione e le interpretazioni diverse, di carattere panteistico immanentistico dinamico ([194]), rispecchiano il pensiero dei loro autori, ne at-

(194) Intorno ad esse si può confrontare con molto profitto la importante e dotta opera del Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino, Paravia, s.d., alla quale rimando il lettore.

testano magari l'acume, ma non dichiarano la filosofia di Platone. Tali interpretazioni pretendono eliminare il Demiurgo annullandone l'importanza filosofica, perché lo riducono a significare, sotto la forma del mito, un ossequio esteriore di Platone alle tradizioni religiose; perciò considerano le Idee l'unica causa necessaria e sufficiente della formazione del mondo. Tutti i testi platonici ne sono una decisa smentita. Smentita, la teoria delle Idee, concepite da Platone, anche dopo la dialettica del *Sofista,* sempre come intelligibili e mai come intelligenze, entità oggettive, immutabili e assolutamente trascendenti il sensibile e mai entità personali ed attive ed agenti direttamente nella formazione del mondo naturale. Smentita, la teoria del Demiurgo, affermato da Platone sotto il nome di Fiturgo nella *Repubblica,* di Dio intelligente nel *Sofista,* di motore e guida del mondo nel *Politico,* di αἰτία nel *Filebo* ([195]) e posto, assieme alle Idee, come Causa efficiente dell'universo per tutto il *Timeo,* che ad ogni passo si richiama o riferisce al suo necessario intervento. Dire con Aristotele che il Demiurgo è un « mito » è dire « mito » tutto il sistema platonico, perché nessun titolo razionalmente piú plausibile avrebbe la non miticità delle Idee. La critica moderna ([196]), attenutasi su questo punto all'interpretazione aristotelica, non ha tenuto conto che Aristotele — oltre a fraintendere spesso Platone — ha interpretato il maestro dal suo personale punto di vista: quando egli dice che il Demiurgo è un mito, non tiene presente la teoria platonica delle Idee, ma la propria teoria delle forme che, non entità trascendenti il mondo fisico ma costitutivi immanenti della realtà, traducono in necessità mitologica il Demiurgo; infatti, nell'indagine dei princìpi metafisici necessari all'esistenza del *sinolo,* dal punto di vista aristotelico, non è necessaria la presenza dell'intermediario. Ma le

(195) Cfr. *supra* i vari paragrafi di questo capitolo relativi ai rispettivi dialoghi citati.

(196) Vedi la bibliografia citata a questo proposito nel paragrafo precedente.

forme di Aristotele non sono le Idee di Platone ed anzi non vi è nulla nella filosofia aristotelica che vi corrisponda: nemmeno Dio, che per Aristotele è pensiero e non soltanto entità intelligibile. Ma, dal punto di vista platonico, l'esistenza del Demiurgo è necessaria e, tutt'altro che mito, è un principio metafisico perché, una volta che le Idee sono entità intelligibili immobili trascendenti, senza una causa efficiente, senza un'Intelligenza agente, non si sarebbe potuto formare il cosmo sensibile, né mai il nostro mondo avrebbe potuto avere ordine e razionalità ([197]). Platone perfeziona ed approfondisce Anassagora, che egli, prima di Aristotele, aveva lodato proprio per avere introdotto nella spiegazione della formazione del mondo una Mente ordinatrice: e anche per lui Νοῦς è un Dio intelligente ma, a differenza di Anassagora, lo fa intervenire nella spiegazione dell'esistenza delle cose tutte del cosmo. Sarebbe per lo meno contraddittorio che Platone, dopo aver lodato in altri il ricorso ad una Intelligenza divina per una adeguata soluzione del problema cosmologico, ne facesse poi a meno nella propria cosmologia.

Il Demiurgo, dunque, nel sistema platonico è principio necessario, come le Idee, e Demiurgo ed Idee sono due entità diverse: né le Idee sono pensieri del Demiurgo, né il Demiurgo s'identifica con le Idee concepite come intelligenza. Vi è l'Intelligibile, vi è l'Intelligenza divina: le Idee e Dio, quantunque Dio abbia intendimento delle Idee e quantunque l'Intelligibile abbia una sua unità, un suo ordine e una sua dialettica.

Non per nulla Platone, proprio in apertura del discorso

---

(197) Sulla necessità della funzione mediatrice del Demiurgo ha scritto pagine convincenti il Fraccaroli (*op. cit., Prolegomeni*, pp. 65-73), il quale osserva tra l'altro che con la sostituzione della μίμησις alla μέθεξις l'intervento del Demiurgo era diventato anche piú evidentemente necessario. Con la teoria della partecipazione una relazione tra il mondo ideale e il fenomenico c'era: non se ne vedeva chiaro il perché, ma si affermava almeno il fatto; con quella dell'imitazione il distacco divenne assoluto. Che ne facciamo di questi due mondi, che non sono piú in alcuna relazione tra loro? Ed ecco che il Demiurgo colma questa lacuna ». Sulla mimesi e la metessi torneremo nel capitolo successivo.

di Timeo, dopo «ciò che è sempre allo stesso modo e non ha origine», cioè le Idee, pone una Causa del mondo generato che è identificata con l'Artefice divino, ποιητής e πατήρ delle cose universe e provvidenza ([198]). E subito aggiunge una di quelle espressioni dense di significato perenne di cui abbondano i suoi scritti: è difficile saper trovare Dio e, trovatolo, è difficile indicarlo agli altri. La difficoltà di cui misticamente parla Platone è *a parte hominis*: difficile trovare Dio, perché l'uomo, attratto dal mondo che lo getta fuori di se stesso, solo con grande sforzo riesce a raggiungere il grado contemplativo ove culmina lo svolgimento dialettico dell'anima, di cui tanto si parla nella *Repubblica* ([199]) e il cui fine è l'unione mistica con l'Artefice delle cose, come conquista personale e perciò incomunicabile ([200]).

Degli attributi divini riconosciuti da Platone al Demiurgo — eterno, immutabile, intelligente, artefice, sapiente, padre, ordinatore, provvidenza, salvatore, ecc. —, ([201]) il filosofo maggiormente insiste sulla «bontà»: essenzialmente buono, qualsiasi cosa Egli faccia, lo ispira sempre la bontà, riconfermata in maniera eloquente nel discorso che rivolge agli dèi, al principio, quando decreta la indissolubilità del cosmo generato e, alla fine, quando esorta gli dèi a completarlo seguendo il suo esempio ([202]). Su questo carattere essenzialissimo della bontà è necessario fermare l'attenzione, per la sua portata metafisica.

Le Idee, abbiamo detto, sono la ragione necessaria ma non sufficiente dell'esistenza del cosmo sensibile; la ragione insieme necessaria e sufficiente sono le Idee e il Demiurgo. Non basta. Ammesso che il Demiurgo abbia l'intendimento degl'Intelligibili, si è detto soltanto che in Dio esiste la idea del mondo, che non è un ente sussistente, ma pos-

(198) Cfr. i passi sopra citati: *Timeo,* 28 a; 28 c; 30 b.
(199) Cfr. specialmente i libri VI e VII.
(200) Cfr. Proclo, *Commentaria,* cit., p. 92 d.
(201) *Timeo,* 34 b; 42 e; 46 d; 30 b e *passim;* 28 c; 29 a; 30 b; 42 e; 48 d.
(202) *Timeo,* 41 a-d (vedi *supra* l'esposizione).

sibile. Perché questa possibilità si traduce in realtà? Perché il Demiurgo *deve* dare realtà all'idea presente alla sua Mente, e non la lascia un'entità intelligibile perfetta ed eterna invece di tradurla in realtà imperfetta e contingente?

Non c'è dubbio che l'insieme ordinato delle forme che costituisce l'oggetto pensato dalla Mente divina, implica che esso è semplicemente possibile, non che debba essere necessariamente reale; dunque il mondo, come soltanto pensato, non potrebbe essere reale, senza qualche altra ragione che, da possibile, lo faccia reale. Il piano del pensiero è quello della pura possibilità; l'idea è solo un pensato o un intelligibile, dunque sempre possibile; e tra piú idee l'intelligenza non può sceglierne una e renderla reale, perché di fronte all'intelligenza tutti i possibili hanno lo stesso valore. Se ciò che è possibile passa alla realtà, significa che una causa diversa interviene ad operare il passaggio. In breve: con la pura intellezione dell'idea del mondo, il mondo non sarebbe mai stato una realtà. La ragione sufficiente dell'esistenza del mondo non è dunque la necessità razionale, logica, che non ne implica necessariamente la realtà, bensí la necessità morale; l'esistenza del mondo, il passaggio dal possibile al reale, si deve alla *bontà* del Demiurgo, il quale, ἀγαθός e non invidioso di alcun bene ([203]), ha creato il mondo, *ha dovuto necessariamente crearlo,* per una necessità che non implica una costrizione *ab extra,* in quanto s'identifica coll'essenza stessa di Dio ([204]).

La bontà del Demiurgo diventa cosí uno degli elementi metafisici del mondo, e il Demiurgo un Ente che, fra i caratteri di un Dio personale, ha anche quello della bontà intrinseca, espansiva, per la quale Dio non è bene solo a se stesso, ma l'Essere buono per gli altri ([205]). Questa espan-

(203) *Timeo,* 29 e.

(204) Cfr. per un'interpretazione che si avvicina alla nostra Fouillée, *op. cit.,* vol. II, p. 176 e sgg.

(205) Da questo punto di vista il Dio di Platone preannunzia in qualche

sività, la quale fa sí che l'idea del mondo si traduca in realtà quasi pienezza del bene divino che si riversa fuori di sé, non genera però mutamento nel Demiurgo che « rimane sempre conforme a se stesso » ([206]). Il « rimanere conforme alla sua natura » qui significa che il passaggio del mondo dalla possibilità come idea alla esistenza, non ha per nulla alterato l'« essenza » di Dio, e che l'oggetto del suo pensiero, l'idea, non ha subìto nessun cambiamento. Infatti, un oggetto possibile (idea), esista o non esista un ente reale ad esso corrispondente, resta nella sua essenza immutabile ed eterno. Dio è per essenza intelligenza immutabile, che intende gl'intelligibili, pure essenze immutabili ([207]).

Abbiamo qui le cause necessarie e sufficienti perché « secondo l'intelligenza » il mondo possa esistere: *a*) le Idee o forme eterne intelligibili, immutabili e trascendenti, il cui riflesso è l'ordine o la razionalità del mondo; *b*) la Causa efficiente o Demiurgo, che può infondere queste forme in ciò che sottostà all'Intelligibile, perché delle Idee ha l'intendimento; *c*) la bontà divina, la quale fa che il possibile si traduca in reale, avvenga la generazione del cosmo, passaggio dall'Intelligibile al divenire che si squaderna nello spazio e nel tempo.

10. — « *Ciò che è generato* ».

Se il cosmo sensibile è generato, non sempre è stato, ed ha avuto inizio da un principio; perciò è visibile tangibile

---

modo il Dio cristiano, che però è creatore e non artefice, crea per amore e non per necessità morale, nel senso che dice Platone. La necessità morale non esclude (come, per esempio, in Leibniz) il pericolo del panteismo.

(206) *Timeo*, 42 e.

(207) Ciò conferma la trascendenza rispetto al mondo sensibile oltre che delle Idee, anche del Demiurgo. Si può ripetere, contro qualsiasi altra arbitraria interpretazione, quello che il THOMPSON (« Journal of Philol. », XI, p. 21; cit. dal FRACCAROLI, *op. cit.*, *Prolegomeni*, p. 108), scrive a proposito dell' αἰτία del *Filebo*: « difficilmente linguaggio umano avrebbe potuto esprimere piú chiaramente la proposizione che il creato e il creatore, l'universo e la sua causa prima, non sono la stessa cosa ».

corporeo, ha i caratteri propri di ciò che è generato e diviene ([208]). La generazione è composta di un'anima e di un corpo, i primi due elementi generati dai quali vengono formate tutte le cose: i sette astri detti pianeti; i singoli animali e, primi tra tutti, le intelligenze o dèi minori che governano le parti dell'universo; ultime, le schiatte mortali, l'anima delle quali è sempre formata dal Demiurgo, e il corpo, dagli dèi generati, ma ancora immortali ([209]). Questo, il cosmo che nasce e perisce (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), e rispetto a cui il nascere e il perire sono la continua vicenda delle singole cose, non del mondo nel suo tutto, che si conserva integro e, come tale, immortale: il nascere e il perire non è che il trasformarsi delle singole cose ([210]).

Il generato, per Platone, non solo non può non avere una causa, ma esige anche un modello ad imitazione del quale è stato generato, da cui trae il proprio ordine o la propria razionalità. Il mondo è dunque un'*immagine viva* (γεγονὸς ἄγαλμα) del παράδειγμα ([211]) e, come tale, è «dio beato» (εὐδαίμων θεός): non è dunque l'Essere, ma una sua copia, la piú perfetta possibile, ed *è* proprio per questo suo *essere immagine* dell'Intelligibile. In sé non ha nessuna ragione della propria esistenza: la Causa formale e la Causa efficiente lo trascendono e lo fanno esistere. Non avendo dunque in sé alcuna ragione del suo esistere, esso non può mai esistere come essere pieno, ma solo come *immagine* dell'Essere: l'essere diversamente sarebbe il suo non essere affatto, o l'essere un'altra realtà intelligibile. Ma esser questa non può, perché il Cosmo intelligibile è necessariamente uno e il mondo fisico è necessariamente sensibile; non esser affatto non può, perché per la bontà del Demiurgo deve necessariamen-

(208) *Timeo*, 28 b.

(209) Vedi *supra* l'esposizione dei passi 38 c - 40 d; 41 d - 42 e.

(210) Ho seguito la interpretazione di Proclo (*op. cit.*, p. 115 c-d.), il quale aggiunge che la morte delle cose singole è necessaria perché si conservi il mondo, altrimenti per salvare le parti si perderebbe il tutto.

(211) *Timeo*, 37 c.

te essere. Il mondo sensibile dunque, esiste, ma esiste come immagine dell'Intelligibile e per opera di un'Intelligenza. La sua realtà s'identifica con l'essere immagine dell'Essere, cioè col non-essere *l'*Essere. Se non è l'Essere, è il divenire e, come l'Intelligibile è *tutto* l'Essere, cosí il sensibile è *tutto* il divenire. Su questo punto la totalità del divenire uguaglia quella dell'Essere e i due cosmi, il sensibile subordinato all'intelligibile, restano fissati nel loro ordine e nel loro rapporto.

Ma il divenire non è nemmeno il Non-essere. L'eleatismo ha ragione di ridurre il sensibile al Non-essere, una volta che concepisce il divenire come mancante di qualsiasi riflesso dell'Essere e pertanto di qualsiasi razionalità. Ma quando il divenire sensibile è dovuto alla bontà del Demiurgo e porta in sé l'impronta dell'Essere, ed è per tale impronta, l'acosmismo parmenideo resta superato da una nuova intuizione cosmologica. Come osserva lo Zeller ([212]), e come è consono allo spirito del platonismo, l'espressione τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε non include l'equazione: divenire = Non-essere, ma vuol distinguere nettamente il sensibile dall'intelligibile: il divenire, pur non essendo il μὴ ὄν, non è un ὄντως ὄν, precisamente perché è il divenire e non l'Essere, ma qualcosa che è stato generato ad immagine dell'Essere, a cui tende.

L'essere il mondo immagine dell'Intelligibile si deve anche all'altro principio metafisico, quello che da possibile lo rende reale: la Bontà del Demiurgo. Platone pone l'alternativa: il Demiurgo ha formato il cosmo sensibile sull'esemplare eterno, o sull'esemplare generato (τὸ γεγονός) ([213])? La risposta è evidente: essendo il Demiurgo buono e generando il mondo proprio per la sua Bontà, il fine della sua generazione non può essere che quello di costruire il migliore dei mondi possibili; e poiché ciò che è fatto ad imitazione

(212) ZELLER, *op. cit.*, II[4], p. 719.
(213) *Timeo*, 28 c.

del γεγονός non può essere il migliore, consegue, per la necessità morale a cui è dovuta l'esistenza del mondo, che il Demiurgo ha generato il sensibile sul modello dell'Intelligibile. L'esemplare generato, di cui qui parla Platone è dunque una ipotesi posta a riprova che il nostro mondo è immagine di quello ideale. E che non sia piú di una ipotesi risulta anche dal fatto che, prima della generazione di questo mondo, tutto è eterno: le Idee Dio la materia. Avrebbe potuto essere piú di un'ipotesi solo se il nostro filosofo avesse ammesso quella pluralità di mondi che esclude senza discussione ([214]).

L'imitazione del sensibile sul modello dell'Intelligibile vien fatta dal Demiurgo con l'applicazione εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς e con l'impressione delle figure sugli elementi già costituiti. Non è da insistere su questo schematismo geometrico, che, se inteso rigorosamente, darebbe alla cosmologia platonica una pesante meccanicità ([215]), anche perché esso, in fondo, non ha funzione mediatrice e tanto meno potrebbe sostituire le Idee e l'opera del Demiurgo. Platone, volendo esprimere il piú adeguatamente possibile la formazio-

(214) Il Bertini (*op. cit.*, pp. 165-166 dell'ediz. cit.) distinguendo tra la materia sottratta ad ogni azione divina, disordinata, incomposta e governata soltanto da leggi meccaniche e chimiche e la materia ordinata dal Demiurgo, identifica l'esemplare generato con la prima e intende cosí: se « invece di ordinare la materia imponendole le leggi dell'intelligenza e indirizzando il mondo ad uno scopo morale, il Demiurgo vi fosse intervenuto solo per sancire le leggi meramente meccaniche e chimiche che già governavano la gran mole primitiva non sarebbe bello, né ritroverebbe in sé punto della bontà del Dio supremo ». Il Bertini, cosí interpretando, si lascia sfuggire che, se l'esemplare generato fosse la materia preesistente alla generazione, non potrebbe essere generato, perché la generazione non è ancora cominciata. Il Fraccaroli (*op. cit., Prolegomeni*, p. 78) ricorda la teoria dell'arte del decimo della *Repubblica*, dove l'arte è appunto condannata perché imitazione di ciò che è generato. Il riferimento non è inopportuno, ma non spiegherebbe nulla nel caso che l'esemplare generato non si considerasse come una ipotesi.

(215) Ciò è stato osservato dal Brochard e dal Dauriac (*Le devenir dans la philos. de Platon*, « Études », cit., p. 111), i quali precisamente scrivono che la fisica platonica « renferme toute une partie mécaniste, comme chez Démocrite, puisque c'est aux combinaisons toutes géométriques des triangles que sont attachées les propriétés scientifiques des éléments ». Un riassunto preciso di questa composizione geometrica degli elementi, oltre che nei testi citati, in Covotti, *Le teorie* ecc., cit., pp. 45-46.

ne del sensibile e il riflettersi in esso delle forme dell'ordine intelligibile, non poteva trovare piú rispondente rappresentazione che nei rapporti geometrico-matematici: numeri figure proporzioni rapporti non sono che rappresentazione simbolica dell'ordine intelligibile riflesso dal Demiurgo in qualcosa di sottostante, affinché prendesse forma e proporzione.

Se il cosmo sensibile è immagine, per quanto possibile perfetta, del cosmo intelligibile, in esso devono riscontrarsi, anche se depotenziati, i caratteri di quest'ultimo. Innanzi tutto esso è ἕν, se deve essere come è, l'immagine vera del νοητὸς κόσμος. L'ipotesi di mondi molti e infiniti è recisamente esclusa, ed evidente la polemica contro Democrito, mai nominato ma sempre presente. Nel sistema platonico, in verità, la pluralità dei mondi non avrebbe senso, perché implica sempre la negazione della finalità della natura che invece ben si addice al meccanismo democriteo. Quando i mondi sono infiniti, il nostro cessa di essere *il* mondo, *quel* mondo creato con un determinato fine; perde, con la sua unicità, anche la ragione della sua esistenza e si riduce al grano di sabbia vagante negli spazi infiniti, conclusione di ogni concezione atomistica e meccanicistica. In Platone, ripeto, tale ipotesi non ha senso. Posta la ragione necessaria del sensibile nell'Intelligibile, che è uno, anche la sua immagine deve essere una. E anche ammesso che a somiglianza dell'unico mondo noetico potrebbero essere piú copie e dunque piú mondi, l'ipotesi verrebbe subito abbandonata, dato che il Demiurgo, generando per bontà, non può non creare il migliore dei mondi possibili, e dunque, tra le tante possibili copie, solo la migliore; perciò il mondo, come quello che è dovuto ad una Causa intelligente e buona, riflette un ordine morale ed ha una sua teleologia, non può essere che uno. Su di questo unico mondo Dio riversa attenzione e provvidenza, affinché si generi quanto piú possi-

bile simile all'esemplare eterno e ad esso tenda come a suo fine supremo.

Oltre che uno, il mondo è sferico, perché tale forma racchiude tutte le altre ed è la piú perfetta; ha moto circolare, perché il piú perfetto dei movimenti ([216]); è indissolubile e tale carattere si collega all'altro della unicità spiegandosi con le stesse ragioni. Infatti, se il mondo si dissolvesse — anche qui la polemica è contro Democrito — verrebbe meno la sua finalità. Realizzato come il migliore dei mondi possibili, deve sempre essere perché uno migliore non potrebbe essere formato; se ciò fosse stato possibile, solo questo sarebbe stato costruito. Da ultimo, la bontà del Demiurgo non può dissolvere ciò che è riuscito migliore di qualsiasi altra possibile generazione e dunque egli non può che volerlo come indissolubile.

L'indissolubilità del mondo comporta anche la sua eternità? La questione è tra le piú dibattute e credo che la sua esatta formulazione l'abbia data Proclo([217]): « Se il δημιουργός, egli scrive, è sempre ad un modo, non è possibile ammettere che ora crei, ora cessi dalla creazione: se crea sempre, sempre anche deve essere il creato. O perché, dopo essere stato in ozio tanto tempo si mette un bel giorno a creare? Forse perché ora gli pare meglio cosí? E perché non gli pareva prima? ». Da questa argomentazione e dall'affermazione platonica che Dio permane sempre identico senza mutamento alcuno, nemmeno di volontà, si è tratta la conclusione che Dio, per Platone, ha creato il mondo *ab aeterno*.

(216) In questi caratteri del cosmo sensibile sono palesi i riferimenti ai presocratici. La sfericità — per conseguenza, il mondo è liscio — oltre che nell'Essere di Parmenide, trova riscontri in Empedocle (cfr. per questo ed altri rapporti con il filosofo di Agrigento, BIGNONE, *op. cit.*, Appendice IV, *Empedocle e il Timeo di Platone*, pp. 614-623). Contro Empedocle è invece diretta l'affermazione platonica che gli elementi furono tutti esauriti nella formazione del mondo, affinché nulla restasse al di fuori di esso che potesse dissolverlo. Infatti, la Contesa che, nella filosofia di Empedocle resta fuori dello Sfero, finisce col predominare e col distruggerlo. Per questi caratteri del cosmo e come l'uno implichi l'altro, cfr. FOUILLÉE, *op. cit.*, vol. II, pp. 193-195.

(217) PROCLO, *op. cit.*, p. 88 c. Cito da FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 80.

Ma come si accorda ciò con la affermazione tante volte ripetuta, che il mondo, come ciò che è visibile tangibile corporeo, ha avuto principio? La difficoltà si supera, argomentano gl'interpreti, con l'affermare l'eternità del mondo e col considerare in pari tempo l'origine dell'universo per ipotesi e in teoria (λόγῳ, τῇ ἐπινοίᾳ), al fine di mettere in evidenza il rapporto logico dei princìpi e delle loro risultanze e la distinzione degli elementi semplici e dei composti che essi formano ([218]). Allora la creazione dei vari elementi del cosmo non è che un'allegoria, una veste mitica, mentre il pensiero platonico è che il mondo sia creato *ab aeterno* e non abbia principio ([219]).

Il difetto di questa interpretazione è di sacrificare il piú per salvare il meno, cioè di negare significato filosofico al dialogo; di ridurre il principio della generazione a mera allegoria per eliminare una contraddizione che in realtà non esiste e, per giunta, attribuendo a Platone una concezione cosmologica — quella dell'eternità del mondo — che non gli appartiene.

La questione può trovare invece adeguata soluzione — e senza la pretesa contraddizione — se si fanno due fondamentali distinzioni: *a*) altro è il mondo come possibilità, altro il mondo come realtà; *b*) altro è l'eternità, altro il distendersi del tempo. Ora, che per Platone il mondo come possibilità, cioè come idea della Mente di Dio, sia eterno, non c'è dubbio: Dio, come quello in cui si riflette perfet-

---

(218) È la interpretazione di Senocrate e Crantore, che ho riassunto secondo la ricostruzione fatta dal FRUTIGER (*op. cit.*, pp. 208-209).

(219) Oltre a Proclo, nell'antichità sono di quest'opinione Porfirio e Giamblico e nei tempi moderni lo ZELLER (*op. cit.*, II, p. 791 e sgg.), il RITTER (*Platon*, II, p. 415 e sgg.), il BURNET (*Gr. Phil.*, I, pp. 339 sgg.), il BAÜMKER (*Die Ewigkeit der Welt bei Plato*, « Philos. Monatshefte », 1887, p. 515 e sgg.), il TAYLOR (*A commentary*, cit., p. 65 e sgg., 79 sgg.); e da noi, oltre al BERTINI, il FRACCAROLI (*op. cit.*, *Prolegomeni*, pp. 79-84) e il LEVI (*Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 106 e sgg.). Giustamente si oppongono a tale interpretazione il COVOTTI, *Le teorie* ecc., p. 166; il MARTIN, *op. cit.*, I, pp. 370-71; 377-78 e II, p. 179 e sgg.; il CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. I, p. 127 e n. 2.

tissimamente il mondo delle Idee, ha sempre pensato l'ordine del mondo, l'idea del cosmo; il mondo, come idea, è eterno. Ma altro la possibilità, altro la realtà; come reale nello spazio e nel tempo — al pari di tutto ciò che è nello spazio e nel tempo — il mondo non può essere eterno, perché gli competono temporalità e contingenza; abbiamo infatti visto che la possibilità non implica alcuna necessità di esistenza reale. La contraddizione non è allora in Platone, ma nell'interpretazione dei critici, i quali finiscono per attribuire al mondo reale quella eternità e necessità, che, invece, competono solo al cosmo ideale. Cosí la interpretazione viene rovesciata: il mondo come esistenza di cose molteplici nello spazio e nel tempo non può essere eterno; eterno è solo l'intelligibile e il mondo come idea o come possibilità. Ed allora, perché il possibile diventi reale, è necessario un principio che operi la generazione, il Demiurgo, a ciò indotto dalla sua essenziale bontà.

Ma l'atto del generare non importa mutabilità nella volontà di Dio e non pone ancora il problema di che cosa facesse Dio prima della generazione? Qui Proclo e i critici che lo seguono, direbbe Kant, fanno un paralogismo, confondendo eternità e tempo e trasferendo la categoria del tempo, che vale per il reale contingente e mutevole, all'eternità, che è necessaria ed immutabile. Come si può parlare di mutabilità nella volontà di Dio, se la mutabilità implica qualche cosa che muta e dunque successione e tempo, se prima della generazione non vi era nulla di mutabile né il tempo? Che significato ha perciò il chiedersi che cosa facesse Dio *prima* della generazione, se nell'eterno non c'è *prima* né *poi,* perché non c'è il tempo, creato con il mondo, come dice Agostino?

Falsi problemi, che nascono dalla pretesa di considerare l'eternità alla stregua del tempo, dalla nostra difficoltà a trasferirci nell'eterno. Proprio perché il mondo contingente include necessariamente la categoria del tempo, non può

essere eterno, e, se fosse tale, dovrebbe escluderla, in quanto nell' eterno non c'è tempo. Per conseguenza, non essendo eterno, il mondo ha un principio e, dunque, è generato. Concludendo: il mondo, per Platone, *è* come idea eterna del Demiurgo; ma esiste dal momento che comincia a essere generato e perciò *era* ieri e sempre *sarà* come realtà contingente e mutevole; e, proprio per questo distendersi nel tempo dal passato al futuro, non può essere eterno, ma generato e avente un principio ([220]).

11. — *L'« Anima » del mondo.*

Platone parla prima della generazione del corpo e poi di quella dell'Anima, tuttavia, come egli stesso avverte, la formazione dell'Anima precede quella del corpo, spettando all'Anima il privilegio del comando. Essa si estende a tutto il corpo fino alla periferia, non contenuta dal corpo cosmico, ma contenendolo ([221]).

Poiché l'Anima è generata, non è eterna, ma immortale

---

(220) Questo argomentare non può non richiamare le pagine memorabili di Sant'Agostino intorno allo stesso problema, nelle *Confessioni* (XI, 10-31) e nel *De civ. Dei* (XI, 4-6; XII, 15). Il concetto fondamentale è identico nei due pensatori: la creazione in Agostino, la generazione in Platone, segnano il principio del mondo e insieme il principio del tempo e, per conseguenza, dice Agostino, il mondo non è stato creato *nel* tempo — quasi questo preesistesse alla creazione — ma *col* tempo. È dunque vero — si potrebbe rispondere ai criticati interpreti di Platone — che non vi è stato *mai* tempo in cui il mondo non fosse e perciò il mondo è *sempre* stato, ma ciò non significa che sia eterno, bensí soltanto che è sempre stato col tempo, restando, tra questo « esser sempre » del mondo e l'eternità, l'incommensurabile, essendo l'eterno al di là di ogni misura e del distendersi nel passato e nel futuro. Inoltre, essendo Dio fuori del tempo, dice Agostino, in lui non è possibile distinguere tra ciò che è stato e ciò che sarà e, dunque, è assurdo porsi il problema della mutabilità della sua volontà e l'altro di che cosa facesse prima della creazione, in quanto entrambi implicano il tempo. Con ciò si è voluto soltanto provare che in Platone non c'è contraddizione e dimostrare adeguatamente che il mondo per lui è generato.

(221) Intorno a questo punto vi è nel *Timeo* qualche espressione equivoca come quella che il Demiurgo « pone l'anima in mezzo » del corpo, ma a mio avviso, altre espressioni (cfr. 34 b e 36 e) non lasciano dubbio che, per Platone, è l'anima che contiene il corpo e non viceversa. Vedi gli esatti chiarimenti del FRACCAROLI, in *op. cit.*, p. 179 n. 2.

come il cosmo nel suo insieme: non parte dell'Intelligibile, ma del generato, anche se la piú perfetta di tutte le cose generate ([222]). Il Cosmo noetico comprende solo le Idee e il Demiurgo; con l'Anima cosmica siamo già fuori dell'Intelligibile eterno ed entriamo nella generazione. Con tale dottrina Platone non muta affatto le sue precedenti teorie intorno all'anima. Il *Fedone* ne dimostra l'immortalità e dice chiaramente che l'anima non fa parte dell'Intelligibile, ma è solo « simile » o « affine » alle Idee ([223]). Inoltre dire che l'Anima è generata e dire che è eterna, è contraddittorio e in contrasto con la teoria cosmologica del *Timeo*. L'unico appiglio che si può trovare per sostenerne l'eternità, in Platone, è il noto passo del *Fedro,* dove l'anima è detta *principio* (ἀρχή) e, come tale, è qualcosa d'ingenerato (ἀγένητον) ([224]). Ma è evidente che Platone ancora non aveva meditato di proposito sul problema cosmologico; infatti, nel testo si legge che l'anima è ἀθάνατον, perché è ἀεικίνητον, cioè « sempre si muove » e da ciò trae la conseguenza che è « ingenerata ». Platone non ha ancora approfondito bene che i concetti di eternità e di generazione si escludono, mentre, d'altra parte, la generazione non implica la morte di ciò che è generato. Quando egli si confermò nel convincimento che anche ciò che è generato può essere ἀθάνατον, vide scomparire il pericolo che la ψυχή, come principio del movimento e della vita, potesse perire e rinunciò, senza preoccupazione, al concetto dell'eternità dell'anima. Questa rinunzia, mentre non comprometteva affatto l'immortalità della ψυχή, gli consentiva poi di porre una netta distinzione tra il generato e l'eterno e di escludere dalle Idee il movimento quale si addice al sensibile. Cosí la dottrina del *Fedro,* riconfermata in seguito per quel che riguarda l'attribuzione

(222) Cfr. Brochard-Dauriac, *Le devenir* ecc., « Études », cit., p. 95.

(223) *Fedone,* 79 c-e. S'intende che noi qui trattiamo dell'Anima del mondo e non di quella umana, e delle altre forme di anime. Per questo argomento vedi il vol. I di quest'opera.

(224) *Fedro,* 245 c.

del movimento all'anima, è abbandonata già nel *Fedone,* dove l'anima non è piú eterna come le Idee; ed è del tutto dimenticata nel *Timeo,* dove la meditazione sull'eterno e il generato convince Platone che, se l'Anima cosmica deve essere la causa del movimento, non può assolutamente considerarsi eterna, in quanto ciò che è eterno — Idee e Dio — «permane sempre conforme a se stesso». Né tale punto di vista egli abbandonò in seguito, come attestano le *Leggi,* dove appunto è detto che l'anima è «tra le prime cose» (ἐν πρώτοις), essendo stata generata prima di tutti gli altri esseri (ἔμπροσθεν πάντων γενομένη) ([225]). Dopo ciò, dire che per Platone l'Anima è eterna, è volere attribuire al filosofo ateniese il pensiero degli altri ([226]).

Come il Demiurgo generò l'Anima cosmica? È questo uno dei piú dibattuti problemi della cosmologia di Platone. Riportiamo integralmente il passo: «dell'indivisibile e che è sempre essenza allo stesso modo e di quella che per i corpi è generata e divisibile, terza, dopo le altre due, mescolò la forma dell'essenza, tra la natura dell'immutabile e del diverso, e per tal modo la pose in mezzo tra ciò che è indivisibile e ciò che, secondo i corpi, è divisibile» ([227]). Me-

---

(225) *Leggi,* 892 a.

(226) E precisamente di Proclo e di altri neoplatonici, che, posto che per Platone — come sopra abbiamo visto — il mondo è eterno e che l'anteriorità dell'Intelligibile rispetto al sensibile è puramente logica, dovevano *a fortiori* sostenere che anche l'Anima cosmica fosse eterna. Ma noi abbiamo dimostrato, con i testi platonici, come il cosmo fisico, per Platone, è generato e non eterno e per conseguenza anche l'Anima è generata. Erra, dunque, il Bertini (*op. cit.,* pp. 118-119 dell'ediz. cit.) nel dire che nel *Timeo* tutto ciò che riguarda la generazione dell'anima «è detto miticamente», accordandosi in ciò col Martin, *Études,* cit., vol. I, p. 370). D'accordo con noi è il Capone Braga, *op. cit.,* P. I, pp. 26-27; p. 104 sgg.

(227) *Tim.,* 35 a. Una traduzione che possa dare una precisa interpretazione del testo, a mio avviso, è impossibile. La mia traduzione si allontana da quella comune (Fraccaroli, *op. cit.,* p. 180; Rivaud, *op. cit.,* p. 147, ecc.) e si avvicina in parte a quella dello Stefanini (*op. cit.,* II, p. 322 e n. 4), il quale, non dando una traduzione completa, lascia piú di un dubbio interpretativo. Col Fraccaroli e con altri sono d'accordo nell'omettere il secondo περί quantunque il senso, anche a lasciarlo, non ne soffra molto. Piú importante è l'interpretazione dell'ἐξ, dalla quale dipende tutto il senso del testo. A mio parere, non dà una signifi-

scolando insieme queste tre cose, di tre ne fece una: l'Anima cosmica.

Che il passo non debba essere inteso alla lettera è luogo comune in tutti i critici: risulterebbe contraddittorio in sé e rispetto ai punti fondamentali del platonismo. Infatti, è contraddittorio che Dio prenda «una parte» di ciò che è esplicitamente detto τὸ ἀμέριστον, indivisibile; come non ha senso che Dio prenda una parte di ciò che diviene, in quanto l'Anima non può accogliere in sé il corporeo, e, d'altra parte, essendo stata l'Anima creata prima del corpo. Il passo cela, dunque, un significato diverso da quello letterale ed è qui la difficoltà d'intenderlo.

Che Platone abbia tenuto presente, nel designare gli elementi che compongono l'Anima cosmica, la funzione che essa deve svolgere e di cui parla subito dopo, è indiscutibile: infatti, l'Anima per esplicare la duplice funzione conoscitiva, rispetto al mondo ideale e a quello sensibile, deve avere una natura intermedia tra quella dell'Intelligibile e quella del sensibile ([228]). Ma con ciò non si è ancora chiarito il difficile passo, bensí si è soltanto intuita, lasciando da parte le difficoltà, l'intenzione di Platone; tuttavia, spetta al critico indagare, per quanto possibile, quale, per il filosofo, la natura dell'Anima cosmica, cioè che cosa egli intenda per i tre elementi, dalla mescolanza dei quali essa risulta.

Lo Zeller ([229]) tiene conto della funzione dell'anima, piuttosto che indagare che cosa Platone intenda per gli ele-

---

cazione di luogo, ma di tempo e, l'intenderla in un modo o nell'altro, è d'importanza decisiva, in quanto la traduzione da noi proposta evita le due mescolanze, che non hanno alcun senso (in ciò sono pienamente d'accordo con lo Stefanini, cioè di una prima mescolanza dei due elementi per ottenere il terzo e di un'altra mescolanza dei tre per ottenere l'Anima, quali ammettono quasi tutti gli altri traduttori ed interpreti. La mia traduzione differisce ancora da quella comune per il modo d'intendere κατὰ τὰ σώματα.

(228) Cfr. ZELLER, *op. cit.*, II[4], p. 772 e sgg.; MARTIN, *op. cit.*, p. 346 e sgg.; LEVI, *op. cit.*, p. 95; CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. I, p. 104.

(229) *Op. cit.*, II[4], specialmente pp. 769-770.

menti che la compongono. A suo parere, le due coppie di opposti, ταὐτόν-θάτερον e ἀμέριστον-μεριστόν, non vanno identificate, riferendosi la prima alle funzioni conoscitive dell'anima e l'ultima alla sua natura ([230]). Ma ciò, oltre a non agevolare la interpretazione del passo in discussione, rende poi quasi arbitrario — con tutto il rispetto per l'autorità dello Zeller — parlare, a proposito dell'essenza dell'anima di quello che riguarda invece le sue funzioni, e di cui Platone, ad evitare equivoci, parlerà in seguito. Ciò significa inserire una questione psicologica in un problema metafisico. D'altra parte, se distinguiamo le due coppie di contrari, la questione, invece di chiarirsi, si aggroviglia maggiormente.

Il Fraccaroli vede il nodo della questione nell'interpretazione della parola οὐσία, che qui non significherebbe « essenza », ma « *modo di essere* »; e dunque Platone verrebbe a dire che Dio creò l'Anima « partecipe del modo di essere di ciò che è indivisibile, e del modo di essere di ciò che è divisibile, i quali modi di essere si fondono in essa in una sola unità » come dirà poco dopo ([231]). Ma evidentemente il *modo di essere* non è *l'essere* e non vi sono modi che non lo siano di un essere. Qual'è allora l'essere dell'Anima, la sua οὐσία, una volta che gli elementi di cui parla il testo non sono οὐσία? E si badi che, per Platone, l'Anima, quantunque generata, è una realtà, non un'immagine o una copia. In breve, si può osservare al Fraccaroli che qui

---

(230) La interpretazione dello ZELLER è accettata dal LEVI (*op. cit.*, p. 94) e si trova, come nota il Levi, anche nel SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, Gotha, Perthes, 1880, I, 1, p. 191 e sgg. e nn. 30 e 31; pp. 278-79. Per altre notizie bibliografiche, oltre il cit. MARTIN (vol. I, n. 22, pp. 371-380), cfr. UEBERWEG, *Ueber die platonische Weltseele*, « Rhein. Mus. », N. F., IX, p. 37 n. 1, e ZELLER, pp. cit.

(231) Il Fraccaroli continua dicendo che l'anima non è rappresentata solo dal termine medio tra l'indivisibile e il divisibile, ma da tutta la proporzione: *a*) indivisibile (unità); *b*) indivisibile e divisibile commisti; *c*) divisibile (molteplicità). Cfr. *op. cit.*, pp. 180-182 n. 2. Cosí pure il RIVAUD (*Le problème* ecc., cit., pp. 363-367), per il quale l'anima « est façonnée par un mélange tout idéal de proportions et de rapports ».

il problema è dell'essenza dell'Anima e non dei suoi modi di essere, che l'essenza presuppongono ([232]).

Inutile discutere altre interpretazioni; meglio dire subito quale, a nostro parere, è per Platone la natura dell'Anima cosmica, tenendo presenti i risultati fin qui raggiunti e cioè: *a*) che l'Anima è fatta dal Demiurgo; *b*) che il primo elemento, il ταὐτόν, non sono le Idee, perché le Idee non possono far parte del cosmo generato; *c*) che il secondo elemento, il θάτερον, non è il corporeo, sia perché il corporeo è generato dopo, sia perché esso, nel senso del corporeo sensibile, non si addice all'Anima.

A mio avviso, credo che si debba considerare qual'è la natura del Demiurgo, che per Platone è Intelligenza; come tale, non un'Idea, che è un Intelligibile. Nel Demiurgo non vi sono dunque le Idee, ma la intellezione delle Idee. Il primo essere in cui le Idee si riflettono pienamente e *ab aeterno* è Dio. Ma Dio è Ente intelligente: il « pensato » è il contenuto del suo pensiero, ma Egli, come sussistenza, è essenzialmente Pensiero in cui si riflette il « pensato ». Allora Egli *è*, non *per ciò* che pensa, ma *perché* pensa, *perché* è Essere pensante, anche se *ab aeterno* è tale per l'oggetto pensato. Il suo essere non lo riceve, dunque, dalle Idee, quantunque non potrebbe essere Pensiero se non le pensasse; dunque, Egli ha una sua οὐσία, un suo essere. Concludendo: perché un ente esista, il solo riflesso, anche se perfettissimo come nella Mente di Dio, non basta, ma è necessario che esso trovi un *quid* su cui riflettersi; il *quid* del Demiurgo è il Pensiero, che è pensiero delle Idee, ma *è* perché è come pensiero. Questi i due elementi costituenti l'unità eterna ed indissolubile di Dio: la soggettività pensante e il logos, riflesso dell'Intelligibile in sé.

Da Dio all'Anima cosmica si scende nella scala dell'Es-

---

(232) Il Brochard e il Dauriac, preoccupati piú delle funzioni dell'Anima che della sua essenza, azzardano solo (« risquons la conjecture ») la definizione del terzo elemento, che per loro è « le nombre mathématique » (*op. cit.*, p. 99).

sere. È un gradino, ma copre l'abisso tra l'eterno e il generato. Che cosa comporta questo gradino che poggia sui due estremi dell'abisso e li congiunge? Due cose essenzialissime: *a*) che conservi ancora qualcosa dell'eterno; *b*) che abbia un elemento ***nuovo*** che nell'eterno non può trovare posto. Ecco perché al concetto di Dio bastano ***due*** elementi, mentre a quello dell'Anima, come Platone stesso dice chiaramente, sono necessari ***tre*** elementi. L'elemento che tocca la soglia dell'eterno è il ταὐτόν, « ciò che è sempre lo stesso », non l'Idea ([233]), ma un suo riflesso, l'elemento intelligibile che il Demiurgo, nel formare l'Anima, le rende partecipe, perché ad essa non resti estraneo l'Essere e perché abbia una scintilla dell'Eternità e del Divino. È tale elemento quello che Platone chiama la « parte » dell'essenza intelligibile, dove « parte » non indica divisione, ma soltanto il riflesso dell'Intelligibile che entra, tra gli altri elementi, a formare l'anima. Contro le erronee interpretazioni sopra criticate, la funzione del Demiurgo si fa sempre piú importante e necessaria: Egli fa parte del cosmo noetico e dell'eterno, ma al limite estremo: oltre, vi è ciò che genera, e più vicina di ogni altra cosa generata, l'Anima cosmica. In tal modo Platone, senza distruggere la base metafisica del suo pensiero, può dimostrare come dalle forme ideali, gradatamente, per la potenza generatrice del Demiurgo, si discenda al divenire.

Lo θάτερον è l'elemento che permette all'Anima di toccare il regno del divenire, l'elemento ***nuovo,*** che non si trova tra quelli che costituiscono l'Eterno prima della generazione ([234]). Come il ταὐτόν non è l'Idea, cosí lo θάτερον non

---

(233) Identificare il ταὐτόν con il Mondo delle Idee, con l'insieme delle Forme eterne, è l'interpretazione di quasi tutti gl'interpreti, ma, come ben nota il Rivaud (*Timée, Notice,* p. 41) « elle ne va pas sans difficultés sérieuses ». E, infatti, il Mondo delle Idee perderebbe tutte le sue caratteristiche.

(234) Non riesco a capir come mai il Rivaud (*op. cit.*), a proposito di questo elemento, di cui non dà una chiara spiegazione, possa dire che Platone « paraît faire à la doctrine de l'immanence des concessions qui altèrent toute l'éco-

è il corporeo, sia perché ancora non è stato generato, sia perché all'Anima contraddice un corpo sensibile, ma conviene un corpo *sui generis*. Non vi è altra spiegazione plausibile, essendo inutile cercare nell'Intelligibile ciò che non vi può essere, come nel sensibile ciò che non v'è ancora. Il corporeo dell'anima è proprio e soltanto dell'Anima. Anche il testo conforta in questa interpretazione: Platone per indicare questo elemento dice θάτερον, *diverso* cioè dal ταὐτόν. Ma la diversità non indica opposizione, né contrarietà, se, quando Platone vuole indicare il *contrario,* dice ἐναντίον. Se dunque il corporeo dell'Anima è il *diverso* e non il *contrario,* quantunque diverso dal ταὐτόν, non può essere qualcosa di assolutamente opposto a questo, ma un corporeo *sui generis,* che non è più l'Intelligibile, ma che non è il sensibile: se mi si consente, *materia spirituale*. Inoltre, Platone dice chiaramente τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς (*Tim.* 35a): « di quella (dell'essenza) che *per* i corpi è generata e divisibile », e non dell'essenza generata e divisibile *dei* corpi. Cioè, il corporeo dell'Anima fu composto di quella essenza che *rispetto* ai corpi (sensibili) è detta generata e divisibile, ma è diversa *rispetto* all'Anima; e dunque, daccapo, un corporeo *sui generis,* tale che, pur essendo corporeo, si addica alla spiritualità dell'Anima e pur le consenta di comunicare col mondo del divenire, e intenderlo. Tali caratteri sono appunto indicati implicitamente da Platone, quando dice che il Demiurgo adattò alla essenza del ταὐτόν quella del θάτερον « a forza ». Questo passo, che per la resistenza dello θάτερον ad adattarsi al ταὐτόν, sembra riprovare che il *diverso* sia il corporeo, conferma invece la nostra interpretazione di elemento *sui generis*. Esso offre resistenza, ma alla fine il Demiurgo riesce a mescolarlo con l'altro elemento: cosa impos-

---

nomie de sa construction ». E la concessione nientemeno sarebbe che « le monde sensible ne semble plus une copie du monde intelligible: la Forme descend elle-même (*sic*) dans la matière pour l'ordonner, par une action directe », quasi che il θάτερον fosse un'Idea o addirittura il Mondo delle idee?

sibile se il θάτερον fosse l'Idea perché non avrebbe offerto resistenza, e se fosse stato il corporeo, che, come ἐναντίον, non avrebbe potuto mescolarsi in modo da produrre quella unità che è l'Anima cosmica ([235]); ma possibile una volta che lo θάτερον è un *corporeo* che è anche spirituale, un diverso, ma non un contrario ([236]).

Dimostrato cosa sono, a nostro avviso, i due elementi costitutivi dell'Anima cosmica, resta, terzo, l'οὐσίας εἶδος, la « forma dell'essenza ». Qui il termine οὐσία è usato nel suo significato strettamente tecnico e s'identifica con l'Essere: terzo elemento è la *forma dell'Essere*. L'abbiamo trovato già analizzando il concetto del Demiurgo che *è* ed è come Intelligenza o Pensiero. Anche l'Anima che non è una immagine, ma una realtà, *è*; e per essere così non basta che abbia il riflesso dell'Idea e un suo proprio speciale elemento corporeo; anzi, è col terzo elemento che se ne ha la vera e propria generazione, cioè con la *forma dell'Essere*: per tale « informazione » è essente come anima cosmica. Giustamente lo Stefanini lo chiama il « principio di realizzazione » ([237]), ed è quello di cui, come si sa dal *Sofista,* parte-

(235) Non mi si obietti che il riflesso della forma ideale si trova unito nell'uomo, pur essendo il corpo di questo quello sensibile cioè l'ἐναντίον rispetto all'Idea: poiché l'uomo come individuo, per Platone, è un'immagine, un vestimento, un « pretesto », mentre ciò che in lui è una entità, è l'anima impersonale. E, a questo punto, Platone, mi dà argomenti in abbondanza per potermi difendere. Infatti, per lui, l'anima non è unita indissolubilmente al corpo: lo guida pur restandone distaccata, come il nocchiero che guida la nave ma da essa staccato, come il prigioniero che è *nel* carcere, ma non s'identifica *col* carcere.

(236) Come Sant'Agostino ci fu prima di aiuto per intendere adeguatamente il problema della generazione del cosmo rispetto all'eternità, adesso ci può illuminare un riferimento a S. Bonaventura (è noto quanto la Patristica cristiana e la corrente agostiniana del periodo della Scolastica debba al « pagano profeta di Cristo », come l'Acri chiama Platone). Il grande Dottore, preoccupato dello stretto legame che l'aristotelismo stabiliva tra anima e corpo, e, d'altra parte, convinto che non ci può essere forma, che non sia forma di una materia, ammette una *corporeità* propria dell'anima. Ora il corporeo di cui qui parla S. Bonaventura, non è tanto la materia, ma un corporeo *sui generis* (lo dice chiaramente), una materia spirituale (S. Bonaventura, *In Sententias,* II, d. 3, a. 1, q. 1). Cosí l'anima è una sostanza completa e le è assicurata l'immortalità (*ivi,* d. 17, a. 1, q. 2 e a. 2, q. 2-3).

(237) Stefanini, *op. cit.*, vol. II, p. 327 e n. 3. Non sono d'accordo con lo

cipano anche le altre Idee. E come per il ταὐτόν, dal Demiurgo all'Anima, c'era degradazione, cosí c'è degradazione per l' οὐσίας εἶδος, che l'Anima non si dà da sé, come l'eterno Demiurgo, ma che riceve da lui quando mescola assieme il ταὐτόν, la parte intelligibile, lo θάτερον la parte corporea, e l' οὐσίας εἶδος, quella che la fa essente come Anima ([238]).

Credo che, quale che possa essere oggi il valore filosofico di questa dottrina platonica, resta valido, di essa, lo sforzo di dare una concezione completa dell'Anima come la sintesi dell'Intelligibile e del sensibile, dell'eterno e del temporale, dell'immutabile e del mutevole, come quella che riflette in sé gli elementi dell'essenza divina e l'elemento proprio del cosmo sensibile, e ha mente per intendere l'Essere e senso speciale per rendersi conto del divenire: veramente quella che il Ficino chiama «*copula mundi*» ([239]).

Formata cosí l'Anima cosmica — Platone continua ad esprimersi nel suo linguaggio allegorico — il Demiurgo la divide in parti, ognuna contenente i tre elementi. In questa divisione il filosofo mette a profitto le cognizioni matematiche e la conoscenza di teorie pitagoriche del tempo suo. La divisione è ottenuta nelle sette parti di una duplice τετρακτύς pitagorica, unita in una sola progressione nella quale gl'intervalli sono rispettivamente riempiti con due medietà, di cui la prima sta in proporzione armonica e la seconda in proporzione aritmetica con gli estremi. Gl'intervalli tra i termini consecutivi della medietà sono uniti da rapporti musicali corrispondenti a quelli delle corde di un octocordo ([240]). In queste operazioni l'Anima è tutta consumata.

Stefanini nel dire che i tre elementi dell'Anima sono «i tre generi sommi del *Sofista*».

(238) Non mi nascondo che anche la mia è un'interpretazione, ma la credo valida al fine di una chiarificazione del problema.

(239) Ficino, *Theologia platonica*, l. III, 2.

(240) Per una esposizione piú adeguata di questa parte cfr. Fraccaroli, *op.*

Continuando nella sua opera, come già abbiamo detto nell'esposizione, il Demiurgo dà all'Anima cosmica la figura di una X e piegando in cerchio le due linee che la compongono le congiunge insieme al punto opposto della prima inserzione, in modo da chiudere in esse una sfera. I due cerchi sono l'uno esteriore e l'altro interiore ([241]). Il moto esteriore è dato a ciò che è sempre identico, quello interiore al diverso. L'Anima riceve cosí un duplice movimento.

Il *Timeo,* dunque, come il *Fedro,* attribuisce il movimento all'Anima ma, siccome il *Timeo,* modificando l'altro dialogo, ha detto che l'Anima è generata, non può piú sostenere che sia essa stessa la causa del suo movimento. Essa lo riceve dunque dal Demiurgo. Si può allora continuare a dire col *Fedro* che l'Anima « si muove sempre », ma il *sempre* non significa *ab aeterno*: sempre, perché dal momento che è stata generata ha avuto il moto e, dunque, è vero che si è sempre mossa. Principio del movimento rispetto al sensibile, l'anima non è principio di moto in sé considerata: il principio del suo movimento, come di tutto il suo essere, è Dio, senza che ciò significhi che Dio sia movimento. Cosí, a differenza del *Fedro,* e pur essendo Dio il principio del movimento, l'Anima resta la causa universa della vita, quella che l'attua e la guida. Il Demiurgo del *Politico* cede alla sua

---

cit., p. 184 n. 2; Rivaud, *op. cit.*, *Notice,* pp. 42-52; Taylor, *A commentary*, cit., pp. 136-150; Cornford, *op. cit.*, pp. 66-72. A mio avviso, non credo che si debba attribuire soverchia importanza a questo schematismo matematico, di cui Platone evidentemente si serve per esprimere quanto piú adeguatamente è possibile questa divisione dell'Anima, da non intendersi in senso letterale. È errato dire che tale simbolismo aritmetico costituisca l'essenza dell'Anima. L'essenza dell'Anima è quella che già sappiamo e ridurla alle proporzioni di cui tanto parla il testo, è considerarla con un criterio quantitativo, estraneo alle intenzioni di Platone. Dissento, dunque, dallo Zeller (*op. cit.*, II[4], p. 777 e sgg.) — e da quanti ne seguono l'opinione — il quale afferma che l'anima è « interamente numero ed armonia ». Se l'anima fosse numero sarebbe soltanto quantità, né vedo come al numero si possano ridurre i tre elementi sopra considerati. Che poi non sia armonia, lo sappiamo già dal *Fedone* (vedi la replica di Socrate al « dubbio » di Simmia, 91 d - 94 e).

(241) Per un'ampia trattazione dei due cerchi dell'Anima cfr. il paragrafo che s'intitola « Construction of the Circles of the Same and the Different and the planetary Circles » del Cornford, in *op. cit.*, pp. 72-93.

prima creatura il timone del mondo e diventa nel *Timeo* solo il generatore di chi lo guida. La sua trascendenza ne risulta maggiormente confermata ([242]).

I due movimenti consentono all'Anima di esplicare la funzione al cui fine è stata formata: sia apprendere il divenire, sia intendere l'Intelligibile. I due movimenti, dunque, corrispondono alle differenti operazioni dell'intelligenza: *il cerchio di ciò che è identico* alla νόησις, l'atto razionale con cui l'Anima può intendere le Idee; *il cerchio del diverso* alla δόξα, con cui l'Anima percepisce il mutevole e il contingente. Nascono cosí, da una parte, le opinioni e le credenze veritiere e, dall'altra, l'intelligenza e la scienza. Platone, nel determinare la formazione e la natura dell'Anima cosmica, indica dunque anche il fondamento metafisico della conoscenza e delle sue forme ([243]).

12. — *Il « tempo » e il « movimento »*.

L'interpretazione da noi data dell'Anima cosmica, unatrina, ci aiuta ad intendere il dibattutissimo problema del tempo.

Nemmeno gl'interpreti antichi sono d'accordo. Come ci attesta Simplicio ([244]), Eudemo, Teofrasto ed Alessandro di Afrodisia credono che Platone identifichi il tempo col movimento dell'universo; Proclo ([245]) nega questa identificazione e sostiene che per Platone le estensioni temporali sono misure dei movimenti; da parte sua Simplicio aderisce a quest'ultima interpretazione ([246]). Da ultimo, secondo i *Placita,* il tempo di cui parla Platone è un'estensione del mo-

(242) È necessario notare che l'Anima è causa dei movimenti regolari soltanto e non, come dice lo Zeller (*op. cit.*, II[4], p. 774 e n. 2), di tutti i movimenti. Infatti, come vedremo, Platone ammette un movimento disordinato, anteriore all'intervento dell'Anima.

(243) Cfr. Fouillée, *op. cit.*, vol. II, pp. 199-201.

(244) Simplicio, *In Phys.*, p. 700, 16-79 (Diels, *Doxogr.*, cit., p. 492, 1-3).

(245) Proclo, *op. cit.*, 270 b.

(246) *Op. cit.*, p. 703, 21 sgg.; p. 704, 1-13; p. 717, 21 sgg.; p. 718, 1-12.

vimento del mondo ([247]) in base a una definizione accettata dallo Zeller, il quale identifica il tempo con la durata dei giri dei corpi celesti ([248]). Il Covotti, da parte sua, nega, d'accordo con Simplicio, che il tempo s'identifichi senz'altro col movimento, ma, a differenza di lui, afferma che è il movimento del pianeta «secondo il numero», e in fondo si ricollega alla interpretazione di Eudemo, Teofrasto ed Alessandro ([249]), dalla quale non discorda del tutto il Levi ([250]). Il Fouillée, poi, ricollega il tempo al movimento, pur senza identificarlo con esso, e, siccome il movimento, secondo lui, non ha principio, il tempo, «qui est inséparable du mouvement, doit être également illimité dans le passé comme il l'est dans l'avenir» ([251]). E con ciò tocchiamo il centro del problema: per Platone, il tempo è eterno?

Per lo scrittore francese or ora citato sembra di sí, perché è assurdo che la generazione possa esistere senza il tempo e la generazione è sempre esistita ([252]). Piú di recente ha discusso la questione il Mondolfo, il quale, pur riconoscendo che Platone riprende il concetto parmenideo dell'eternità come presenzialità assoluta, aggiunge che per il filosofo ateniese ciò non significa l'esclusione dell'esistenza temporale. Platone assegna all'eternità e al tempo due sfere diverse di dominio: alla prima il mondo intelligibile delle Idee immutabili, al secondo il mondo sensibile del cangiamento; alla prima non si applicano le specie del tempo (passato, presente, futuro), che convengono al divenire che si svolge nel

---

(247) Aezio, *Placita*, in Plutarco, I, 21, 2.

(248) Zeller, *op. cit.*, II[4], p. 811. Ma come giustamente osserva il Levi (*Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 98) «l'espressione *estensione* (διάστημα) *del movimento del mondo* è essenzialmente stoica e non rende con esattezza il pensiero platonico».

(249) Covotti, *Le teorie* ecc., cit., pp. 179-181. Cfr. anche pp. 160-164.

(250) Levi, *Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 99 e sgg. Il Capone Braga (*op. cit.*, P. I, p. 108 e n.), pur ritenendo che per Platone il tempo sia diverso dal movimento, aggiunge che al filosofo ateniese riesce difficile di isolare il tempo dal movimento.

(251) Fouillée, *op. cit.*, vol. II, pp. 182-83.

(252) Fouillée, *ivi*, p. 184 e sgg.

tempo. Ma, nota il Mondolfo, la posizione ambigua dell'*è* fra l'extratemporalità e l'appartenenza al tempo quale sua specie, fa che l'eterna presenzialità tenda a convertirsi in perenne durata, « che implica in sé un tacito riferimento alla successione temporale » con l' ἀεί che si applica all'eterno e al divenire per indicarne l'incessante nascere, con l'αἰών, che indica un eterno caratterizzato dal permanere, con la definizione dell'essere eterno come un esistente per *tutta* l'eternità, convertita cosí « in una infinità di infiniti movimenti di esistenza immutabile ». Da ciò consegue che l'eternità, « con tutta la sua trascendenza, può includere il tempo e comportarsi con esso ». E la somiglianza consiste nell'ordine ciclico, che assumono i movimenti del cosmo per l'azione regolatrice dell'anima universale, oppure nell'essere il tempo perenne, « cioè senza principio né fine, ossia infinito » ([253]).

Ho voluto riferire per esteso l'acuta interpretazione del Mondolfo, perché meglio delle altre palesa l'ambiguità nell'uso dei concetti di eternità e d'infinita successione temporale, quando il determinare chiaramente l'uso e il significato di questi due concetti costituisce il nodo della questione.

Abbiamo visto, a proposito dell'Anima cosmica, come il concetto di generazione sia nettamente distinto da quello di eternità e come il mondo, in quanto generato, non può essere eterno. Teniamo ora presente la stessa argomentazione a proposito del tempo. L'esemplare è Animale eterno (Ζῷον ἀίδιον) e il Demiurgo volle, per quanto possibile, rendere tale l'universo che, avendo avuto origine, non poteva esserlo

---

(253) Mondolfo, *L'Infinito* ecc., cit., pp. 67-70; cfr. anche pp. 80-81. Lo Stefanini, pur respingendo le sottili argomentazioni del Mondolfo ed affermando giustamente che il concetto platonico dell'eternità « non è ricavato da un prolungamento infinito della successione temporale, bensí dalla semplice esclusione del tempo, dalla extratemporalità », in fondo, s'accorda col Mondolfo quando scrive che « l'imagine mobile dell'eternità è eterna in quanto essa, invece di vanire nell'infinito della successione, si sviluppa circolarmente col moto perfetto degli astri e ristabilisce al termine di ciascuno dei suoi cicli numericamente determinato — il giorno, il mese, l'anno — quell'unità in cui permane l'eterno propriamente detto » (*op. cit.*, vol. II, pp. 349-51).

« per natura »; e pertanto Dio escogita un'immagine mobile dell'eternità (εἰκὼν... κινητόν τινα αἰῶνος) e fa dell'eternità, che rimane sempre nell'uno, un'immagine eternale che procede secondo il numero (κατ'ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα). Questa immagine eternale è il tempo.

Innanzi tutto il tempo fu creato dal Demiurgo perché il mondo somigliasse al paradigma anche in ciò che sembra escludere ogni somiglianza, cioè nel suo essenziale carattere di eternità. Ora è evidente che ciò che somiglia all'eterno non è eterno, e che l'*immagine* non può essere il *modello* ([254]). In caso contrario, tra il cosmo intelligibile e il cosmo sensibile non ci sarebbe distinzione, e non si sfuggirebbe a un'arbitraria interpretazione panteistica del platonismo. Non forziamo, dunque, il pensiero di Platone e lasciamo che il tempo sia non l'eternità, o eterno al pari dell'Intelligibile, ma una « immagine mobile dell'eternità ». Si noti ancora che l'esistenza del tempo è contemporanea all'ordine del mondo. Dobbiamo allora, per spiegare il tempo, riferirci al concetto dell'Anima cosmica.

Questa, abbiamo visto, è il principio del movimento del mondo, che comincia, dunque, non solo col movimento, pur senza identificarsi con questo, ma con un movimento ordinato: questo significa l'espressione platonica che il tempo « procede secondo un numero ». Ma non può farsi a meno di riportare il tempo all'Anima cosmica, che, non eterna, ma immortale e perciò senza fine, fa sí che non abbia fine il movimento e dunque nemmeno il tempo. Ma il movimento dell'Anima è ordinato e allora il tempo c'è non perché l'Anima è movimento *sic et simpliciter,* ma perché è movimento con ordine. Ma il movimento implica una successione, un *è, era* e *sarà,* dunque implica il tempo; e l'*è,* l'*era*

(254) Come esattamente nota il CORNFORD (*op. cit.*, p. 102) innanzi tutto « bisogna spiegare che tutti questi esseri, persino gli dèi celesti, sono dotati di virtú temporale che si muove nel tempo e che dura per tutto il tempo »; ma aggiunge subito « but is not the eternal unchanging duration (αἰών) proper to the model ».

e il *sarà* essendo successione di movimenti ordinati, il tempo ne è la misura; ma siccome causa del movimento è l'Anima, è questa ad aver coscienza del succedersi del tempo. Il tempo è misura del movimento, ma l'Anima è misura del tempo. Ora, se l'Anima, come abbiamo dimostrato, è generata e non eterna, *a fortiori* il tempo non può essere eterno, essendo esso nient'altro che il succedersi dei movimenti di cui l'Anima ha coscienza.

Né vale l'eventuale obiezione che cosí il tempo sarebbe un prodotto dell'Anima, mentre Platone lo dice esplicitamente escogitato dal Demiurgo: Platone dice infatti che il tempo è fatto da Dio «mentre ordina il mondo»; e siccome l'ordine del mondo comincia con la formazione dell'Anima, contemporaneamente a questa, principio del movimento ordinato, nasce il tempo. Abbiamo visto come dal Demiurgo all'Anima si introduca un elemento nuovo, il *diverso* o il corpo speciale dell'Anima; adesso con l'Anima sorge un altro elemento, il tempo, che è la misura con cui l'Anima avverte i movimenti della successione. Cosí l'eterno resta estraneo al tempo: a quello conviene l'assoluto presente extratemporale, a questo il succedersi di *è era* e *sarà* (255). Significa che il tempo per Platone non ha nessuna realtà oggettiva, nel significato che questo termine ha nella filosofia greca? Tutt'altro. L'Anima misura del tempo non significa che l'Anima sia il tempo, ma che tutti i movimenti che si succedono ordinatamente, e di cui il tempo è misura in quanto procede secondo il numero, si cumulano nell'unità cosciente dell'Anima. Il tempo è successione, ma ordinata, determinata in giorni, notti, mesi, anni; è l'ordine del divenire, ma essendo l'Anima il principio di tutto il divenire, anche il tempo le dev'essere ricondotto.

(255) Come ben nota il Levi (*op. cit.*, p. 99), «l'affermazione platonica che il Demiurgo formò il tempo deve intendersi nel senso che per opera sua l'anima impresse al corpo dell'universo quella somma di movimenti ordinati numericamente in cui il tempo consiste, non già che questo sia produzione diretta dell'Artefice».

Consegue che esso non è eterno, ma non perché è immagine mobile dell'eterno: l'Anima non è eterna, ma è immortale, e pertanto anche il tempo è senza fine: esso è un succedersi indefinito ed inesauribile di momenti. *Non c'è tempo in cui non ci sia il tempo* e, dunque, il tempo *sempre è, era* e *sarà*. Ma il *sempre* che si estende indefinitamente verso il passato e verso il futuro va *sempre* riferito al tempo; anzi, a rigore, fuori del tempo, non c'*era* e non ci *sarà* il tempo. Fuori del tempo *è* l'eterno, che, escludendo l'*era* e il *sarà*, è come la esclusione o la negazione del tempo. Ora, il tempo è immagine dell'eternità, in quanto esso, col suo distendersi indefinito dal passato al futuro, riflette in certo qual modo l'eterno nel divenire e dà un'immagine di ciò che significa *permanere sempre*: immagine *mobile,* perché il permanere non è *stare,* ma distendersi in una successione indefinita. È esatto allora tradurre col Fraccaroli l'ambigua espressione αἰώνιον εἰκόνα con « immagine eternale » e non « eterna », dove *eternale* indica che il tempo non è eterno *sostanzialmente,* ma contiene un riflesso di ciò che è l'eternità del paradigma, sostanzialmente eterno; tale riflesso costituisce quella *qualità* (non sostanza) che lo rende somigliante all'eterno, solo in quanto non ha fine ([256]). E siccome questo distendersi in successione infinita procede secondo misura, non sono alieno dal dire col Mondolfo che, per Platone, il tempo è simile all'eternità perché, attraverso l'indefinito succedersi di momenti indefinitamente distendentisi, imita la permanenza per mezzo dell'ordine ciclico conferitogli dall'Anima; ordine ciclico, che provenen-

(256) Cfr. FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 200-201 e n. 3. Qualsiasi altra traduzione della frase αἰώνιον εἰκόνα genera ambiguità. Non capisco perché lo STEFANINI (*op. cit.*, vol. II, p. 351 n. 1) attribuisca al Fraccaroli la traduzione « imagine eterna », che è di altri traduttori come Jowett, Archer-Hind, Rivaud ecc. La traduzione del COVOTTI (*Le teorie* ecc., p. 162 sgg.) « imagine dell'eternità », dove all'aggettivo è sostituito il sostantivo, come ha dimostrato il MONDOLFO (*L'Infinito,* p. 69, n. 3) non è accettabile, perché in tal caso l'aggettivo sarebbe una ripetizione del genitivo αἰῶνος che precede, « cosí che in luogo di *imagine eterna dell'eternità,* avremmo: *imagine dell'eternità... dell'eternità* ».

do dall'Anima, lega ancora il tempo a questa, lo sottopone alla sua misura, affinché sia misura del movimento.

Ambiguo, dunque, sostenere che il tempo è eterno, perché si sottilizza sul *permanere* dell'eterno, dando al μένειν il significato di *durare* e, dunque, un senso temporale; e sul distendersi indefinito del tempo, che come tale non ha né principio né fine. La chiarificazione che Platone aggiunge dopo di avere definito il tempo, non lascia dubbi al riguardo.

Egli dice: l'*era* e il *sarà* sono specie del tempo ([257]) e generate (γεγονότα) che noi non rettamente (οὐκ ὀρθῶς) trasferiamo alla sostanza eterna (ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν), alla quale invece conviene solamente l'è (τὸ ἔστιν μόνον). Piú chiaramente Platone non poteva parlare ed i critici che considerano il tempo eterno, οὐκ ὀρθῶς trasferiscono l'*è* nell'*era* e nel *sarà,* negando il sempre nell'eternità e privando il cosmo sensibile dell'immagine mobile dell'eterno, che a questo lo rende somigliante. Si è invece, che il μένειν dell'eterno è assolutamente extratemporale e il *permanere* s'identifica con l'*essere* in senso assoluto. *Durare* sí, ma durare nell'eterno significa solo *essere* e dunque *è* un durare, che esclude l'*era* e il *sarà,* la successione. Se cosí non fosse, e il durare dell' eterno ammettesse successione temporale, l' eterno sarebbe lo stesso succedersi del tempo. In tal caso: il tempo di che sarebbe immagine mobile, se anche il modello si muove? D'altra parte, il distendersi infinito del tempo non ha niente a che vedere con l'eternità, la quale *è* e non si *distende.* Ma si obietta che Platone afferma il mondo come quello che è stato, è e sarà per tutto il tempo (τὸν ἅπαντα χρόνον). Non è un'obiezione; infatti il mondo è sempre stato, è e sarà per tutto il tempo, perché non c'è tempo in cui il mondo non sia stato: il tempo c'*era* e ci *sarà* sem-

(257) È superfluo avvertire che qui il termine εἴδη non ha un significato tecnico: significa *modi di divenire* (non di *essere*) del tempo.

pre e cosí pure il mondo. Ma ciò con l'eternità non entra in discorso, in quanto il *sempre* dell'esistere del mondo va qui riferito al tempo e non all'eterno. E, dunque, non come vuole il Mondolfo, « *coeternità* del cielo e del tempo », ma « *contemporaneità* del cielo e del tempo », che è cosa molto diversa ([258]). Né vale l'argomentazione del Baümker che, poiché l'Anima cosmica è eterna, anche il mondo e il tempo le sono coeterni ([259]); perché, come sappiamo, per Platone, l'Anima cosmica è generata; ed ammesso che fosse eterna, il tempo non potrebbe essere coeterno, per la semplicissima ragione che un'Anima eterna, come eterna, escluderebbe il tempo, in quanto non le si addicono l'*era* e il *sarà*; perciò escluderebbe anche il movimento e perderebbe lo scopo che Platone le assegna. In breve, pur distendendo il tempo all'infinito quanto si voglia, esso è inconfondibile con l'eternità; anzi, proprio questo suo indefinito distendersi tra l'*era* e il *sarà,* lo differenzia dall'eternità, che non si distende, ma *è*. A ragione, dunque, Aristotele dice che Platone nega al tempo la qualità di ἀγένητον, ma a torto dice che fu il primo; anche Parmenide, aveva affermata l'assoluta presenzialità dell'Essere, del νῦν extratemporale.

Ulteriore precisazione riceve il problema del tempo dall'analisi del concetto di movimento. Secondo Platone, c'è κίνησις dove c'è difformità, στάσις dove c'è uniformità; la causa di questa è l'uguaglianza, della difformità la disugua-

---

(258) Come a ragione scrive il Cornford (*op. cit.*, p. 102): « Il tempo è essenzialmente diverso nelle tre "forme", passato, presente e futuro » e « si muove secondo il numero », essendo misurato da una pluralità di « parti » ricorrenti, periodi chiamati giorno, mese ed anno. Nulla di ciò che noi chiamiamo tempo può esistere senza queste unità di misura; « e queste similmente non possono esistere senza le rivoluzioni regolari dei corpi celesti, movimenti dell'orologeria celeste ». E conclude: « Time, accordingly, is said to "come into being together with the Heaven", in the sense that neither can exist without the other ». E aggiunge che il tempo è gli esseri creati (the creatures) dalla divina intelligenza.

(259) Baümker, *Die Ewigkeit der Welt bei Plato,* « Philosoph. Monatshefte », p. 187 (cit. dal Mondolfo, p. 70, n. 4). Per una distinzione dei concetti di eternità e di tempo, cfr. Sciacca, *A proposito dell'infinito nel pensiero dei Greci,* « Logos »», II, 1936.

glianza ([260]). Dove tutto, dunque, è identico non c'è movimento, né divenire ([261]). Ma abbiamo visto come in Platone i concetti di tempo e di movimento siano legati e pertanto dove non c'è movimento non ci può essere tempo. L'eterno è appunto immutabile ed extratemporale.

Ancora un'obiezione a favore della eternità del tempo: proprio questo legame tra il movimento e il tempo prova che per Platone il tempo è eterno. Infatti, egli dichiara che la generazione c'è sempre stata: non è contraddittorio affermare che esiste la generazione senza che esista il tempo? Non parla egli della generazione che s'agita nel disordine, mescolando e separando tutto, prima della nascita del Cosmo, cioè prima del mondo ordinato? Non dice forse che la generazione esisteva prima del cielo? E, dunque, se il movimento c'è sempre stato, significa che è stato sempre anche il tempo che pertanto è eterno al pari del movimento ([262]). Anche Aristotele attesta che, per Platone, il movimento non ha avuto principio ([263]).

Innanzi tutto sarebbe contraddittoria l'interpretazione di Aristotele, il quale, da un lato, dice che per Platone il tempo non è ἀγένητον e, dall'altro, affermando che per lo stesso Platone il movimento non ha principio, vorrebbe dire che il tempo è eterno. Ma contraddizione non c'è in Ari-

---

(260) *Timeo,* 57 e - 58 a.

(261) Come osserva lo STEFANINI (*op. cit.,* II, p. 343) «in conseguenza la δύναμις o capacità di movimenti di un corpo o ente, se non s'identifica con la sua "natura", è strettamente connessa con questa, in quanto è dalla sua uguaglianza o diversità rispetto a un altro corpo o ente che si misura la sua capacità di movimento e di azione su questo». In un dotto ed importante libro il SOUILHÉ (*Étude sur le terme* δύναμις *dans les dialogues de Platon,* Paris, Alcan, 1919), dopo aver notato la costante connessione tra φύσις e δύναμις, osserva (p. 189) che «un examen minutieux des textes soit antérieurs, soit postérieurs à ce dialogue [al *Sofista*], ne révèle aucune trace de synonymie» tra i termini δύναμις e οὐσία. (Cfr. anche quanto scrive il DIÈS, *Autour de Platon,* Paris, Beauchesne, 1927, II, pp. 367-375). Se ciò è vero per il *Sofista,* a maggior ragione lo è per il *Timeo,* dove la δύναμις è riferita al cosmo sensibile.

(262) Il problema e l'obiezione sono impostati cosí dal FOUILLÉE, da cui ho letteralmente tradotto (*op. cit.,* vol. II, p. 184).

(263) ARISTOTELE, *Met.,* XI, 1070.

stotele, perché non c'è in Platone. Inoltre, noi non abbiamo identificato il tempo col movimento: lo abbiamo posto in stretta connessione con una forma di movimento, precisamente quello dell'Anima. L'obiezione, pertanto, non solo non è decisiva, ma non ha significato: anzi aggiunge all'ambiguità con cui considera i due concetti di tempo e di eternità quella nuova: di non distinguere tra i due movimenti, l'ordinato, dell'Anima, e il disordinato, preesistente alla generazione del cosmo. Di questo e del problema della materia parleremo nel paragrafo successivo. Qui, in breve, chiariamo l'equivoco. Il movimento presupposto alla formazione del mondo, per il fatto che è disordinato è senza misura; inoltre è movimento di qualcosa priva assolutamente di forma; da ultimo non è dovuto all'Anima, la quale anzi non è stata ancora generata. Il tempo legato al movimento è invece quello che è misura dei movimenti ordinati e che, a sua volta, si riporta all'Anima come a suo principio. Senza l'Anima e il movimento ordinato, cessa anche il tempo; ma siccome nel movimento ordinato non c'è né l'Anima né l'ordine, non c'è il tempo. Il tempo, per Platone, è una immagine mobile dell'eternità e, dunque, non vi è tempo che non sia tale; ma, perché tale, il tempo nel movimento disordinato non ci può essere. *Non c'è movimento ordinato che non richieda la esistenza del tempo, ma non vi è, d'altra parte, movimento disordinato che non la escluda.* Ancora: il tempo è distendersi nel passato e nel futuro; ma perché ci sia il passaggio occorrono la successione e il movimento, cioè che qualche modo o qualità di un corpo passi da un *prima* in cui non c'era ad un *poi* in cui sarà. Ora nel movimento disordinato del *quid* presupposto alla generazione, non ci sono né modi né qualità né forme. Come ci potrebbero essere successione e movimento ordinato? Il movimento, dunque, ordinato o disordinato, ci conferma nella interpretazione che, per Platone, il tempo è generato, è sempre e sempre sarà, ma come tempo che procede con un

ordine e come tale è immagine mobile dell'eternità, non è l'eternità stessa.

13. — *Il «Corpo» del cosmo.*

Generata l'Anima, il Demiurgo forma il Corpo cosmico. Ciò che è generato è corporeo, visibile e tangibile; perciò il corpo cosmico è formato di fuoco e di terra ([264]). Ma occorre un terzo termine che valga da legame fra i due elementi e questo per Platone è la proporzione. Inoltre al corpo sono necessarie due medietà; perciò il Demiurgo tra il fuoco e la terra pose l'acqua e l'aria. I primi due esistono, dunque, perché il generato non può non essere visibile e tangibile, gli altri due per stabilire la proporzione tra gli estremi ([265]). È quanto Platone dice all'inizio del *Timeo,* ma ancora come trattazione inadeguata al problema se si pensa che, in un sistema come il suo, il problema della materia acquista un'importanza di prim'ordine e si presenta con grandi difficoltà. E il problema torna infatti, verso la metà del dialogo, dove con la ripresa della dottrina delle quattro specie ne viene data una soluzione in una discussione di non facile comprensione.

Ripetiamo schematicamente ciò che dice Platone.

---

(264) Secondo ARISTOTELE (*Phys.,* I, 5, 1), questi due elementi sono mutuati dalla dottrina di Parmenide. Io credo che non sia necessario indicare una fonte diretta e, meno di tutti, Parmenide.

(265) MILHAUD, *Les philosophes géomètres de la Grèce, Platon et ses prédécesseurs,* Paris, Alcan, 1900, p. 321 e sgg.; CAPONE BRAGA, *op. cit.,* P. II, p. 103. Per un'ampia trattazione intorno alla progressione geometrica degli elementi, cfr. BÖCKH, *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis,* 1810; MARTIN, *op. cit.,* I, p. 37 e sgg.; FRACCAROLI, *op. cit.,* pp. 169-74 e note relative; RIVAUD, *op. cit., Notice,* pp. 72-81, e *Le problème* ecc., pp. 338-42; TAYLOR, *op. cit.,* p. 92 e sgg.; CORNFORD, *op. cit.,* pp. 52-57. Su alcuni punti trattanti teorie matematiche e astronomiche, da un punto di vista strettamente tecnico e, dunque, quasi incomprensibile per i profani, a detta dei competenti, sono classici gli scritti dello SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico,* «Pubblicazioni del R. Conservatorio di Brera», Milano, 1873; *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele,* in «Memorie del R. Istituto Lombardo», 1887, vol. XIII.

Quello che finora abbiamo detto riguarda ciò che è stato fatto dall'Intelligenza (διὰ νοῦ), ma è necessario parlare anche di ciò che è stato fatto dalla Necessità (δι' ἀνάγκης), poiché il nostro mondo è un misto dell'una e dell'altra con il dominio dell'Intelligenza sulla Necessità, che è cosí persuasa a guidare le cose verso il meglio ([266]). Bisogna allora tener conto della cooperazione della «specie della causa errante» (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας), la cui natura è di essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν) come nutrice. Le quattro specie (aria, acqua, terra, fuoco) si trasformano incessantemente e non sono mai, mentre è solo ciò in cui ciascuna di esse si genera, e cioè il *ricettacolo,* che riceve in sé tutte le cose senza assumere la forma di alcuna. È come un ἐκμαγεῖον, mosso e figurato da ciò che riceve (κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων), e a causa di esso apparente ora in un modo ora in un altro. Si può considerare la «madre» di ciò che è generato e, dovendo ricevere forme svariatissime, affinché non le alteri, è per sua natura al di fuori di tutte le forme (πάντων ἐκτὸς ... τῶν εἰδῶν), cioè una specie invisibile e amorfa (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), partecipante in un certo povero modo dell'Intelligibile (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ). È la specie dello spazio (χώρα) o del luogo (τόπος), sempre costante ed indistruttibile (οὐ προσδεχόμενον), afferrabile con una forma spuria di ragionamento, ancora oggetto di credenza (πίστις). Nel ricevere le forme delle quattro specie, essa, cosí piena di forze non omogenee né equilibrate, scossa dalle forme e scuotendole, fluttuava disordinatamente assieme a tutte le cose senza ragione e misura, fino a quando non fu generato l'universo ordinato ([267]).

Per alcuni interpreti ([268]) questo terzo elemento è la ma-

(266) È ripreso il concetto «del meglio» del *Fedone* (97 e).

(267) Vedi *supra* l'esposizione piú ampia da noi fatta.

(268) Nell'antichità, per gli Stoici, Pericle di Lidia, Plutarco, Attico; nei tempi moderni, per Tennemann, Könitzer, Bonitz, Brandis, Ebben, Reinhold, Hegel, Strumpell, ecc. Tra questi è anche l'Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der*

teria originaria eterna, anteriore alla generazione del cosmo, sostrato corporeo immutabile e sempre identico. Tale interpretazione è stata giustamente combattuta, soprattutto dallo Zeller ([269]). I testi stessi del *Timeo* lo distinguono nettamente dai corpi e lo dicono incorporeo ed invisibile. Per lo Zeller, che si sforza provarlo con un esame minuto dei testi platonici, la materia s'identifica con la χώρα, non massa corporea, ma lo spazio vuoto dei geometri. Inoltre lo spazio è indifferente ad ogni trasformazione qualitativa e ubbidisce alle leggi della necessità, e con la Necessità Platone identifica la materia. In Platone, in breve, sarebbe preannunciata la *res extensa* di Cartesio ([270]). Questa interpretazione è stata combattuta dal Teichmüller, dal Brochard, dal Dauriac e dal Covotti ([271]). Il Brochard e il Dauriac osservano che né la χώρα né alcuna delle espressioni usate da Platone (τόπος, ἕδρα) indicano ciò che noi moderni chiamiamo « lo spazio »: lo stato normale della materia platonica è la lotta, mentre noi consideriamo lo spazio come assolutamente inerte. A volerlo definire « ce n'est point son néant qui en est la cause, mais, uniquement, son instabilité ». Nessuno,

---

Philos. I, p. 199), il Gomperz, *op. cit.*, II, pp. 484 e sgg., E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, in « Philol. Untersuch. », Heft XXIV, Berlino, Weidmann, 1917, p. 224. Per piú ampie notizie bibliografiche cfr. Covotti, *Le teorie* ecc., cit., pp. 39-40.

(269) Zeller, *op. cit.*, II[4], p. 727 e sgg. Cfr. anche quanto scrive il Rivaud, *Le problème* ecc., pp. 295-97.

(270) Zeller, *op. cit.*, II[4], pp. 719-44. Lo Zeller si appella anche all'autorità di Aristotele, il quale dice esplicitamente: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτὸ φύσιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ (*Phys.*, IV, 2, 209, b, 11) e a molti altri passi ancora della *Fisica*. Con lo Zeller si accordano il Baümker (*Problem der Materie*, p. 110 e sgg.), il Natorp (*op. cit.*, pp. 348-58 e molti altri (Jowett, Chiappelli, Windelband, Benn, Lutoslawski, Susemihl, Ribbing, Siebeck, Jackson, Milhaud, ecc.; cfr. Covotti, *op. cit.*, pp. 41-42). Anche per il Fraccaroli (*op. cit.*, *Prolegomeni*, cap. III, p. 85 e sgg.) la χώρα è lo spazio. Invece l'Archer-Hind, pur non discordando dallo Zeller, accosta Platone al Berkeley, facendo eco alle interpretazioni piú audaci che vogliono riportare Platone a Leibniz (Ritter, Fries ecc.) o addirittura a Kant (Lichtenstädt). Cfr. Capone Braga, *op. cit.*, P. I, p. 116.

(271) Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 320; Brochard-Dauriac, *Le devenir* ecc., « Études », cit., pp. 107-108; Covotti, *op. cit.*, pp. 46-49. pp. 46-49.

inoltre, tra i filosofi moderni ha chiamato lo spazio col nome di «causa» e pertanto, «la matière de Platon ne saurait dès lors être aisément confondu avec l'espace» ([272]). E il Brochard e il Dauriac concludono che la χώρα non si può staccare dal divenire che vi si realizza, e dev'essere riportata all'ἄπειρον del *Filebo,* che è appunto in continuo cambiamento. La χώρα è, dunque, il divenire assoluto, l'essenza del cangiamento o, come Platone dice nel *Sofista,* la natura dell'*Altro* ([273]).

Alla interpretazione dei neoplatonici si rifà il Fouillée — e, prima, lo Stallbaum — il quale, ammesso un rapporto evidente tra la nozione della materia come ricevente tutte le forme e quella dello spazio, considera la materia come «l'ideé de la possibilité du monde», cioè come «l'Idée du non-être» ([274]). Questa interpretazione si fonda sul presupposto che le Idee siano pensieri di Dio e non tiene conto dell'esplicita affermazione di Platone che la χώρα è anteriore all'azione divina e non generata da Dio. Merita ancora esser notata l'interpretazione del Rivaud, il quale dopo aver insistito, in un'opera non recente e da noi spesso citata, sulla distinzione tra la χώρα e il divenire ([275]), successi-

(272) Né, continua il Brochard (loc. cit.), Platone è un precursore di Cartesio, in quanto per il filosofo greco le forme geometriche sono introdotte nella materia dall'Intelligenza, mentre per il meccanismo moderno le proprietà geometriche sono nella materia stessa. Altre critiche fondate all'interpretazione dello Zeller, in Covotti, *op. cit.*, pp. 46-49.

(273) Il Brochard e il Dauriac, però, non tengono conto che l'*Altro* del *Sofista* si riferisce al mondo delle Idee e che, dunque, ad esso non può essere riportata la χώρα del *Timeo*. Il Capone Braga (*op. cit.*, P. I, pp. 119-120) concilia le due interpretazioni dello Zeller e del Brochard sostenendo che, quantunque la χώρα si debba distinguere dalla γένεσις, in realtà essa è inseparabile dal divenire nel tempo e nello spazio. È, in fondo, la interpretazione già data dal Levi, *Il concetto del tempo* ecc., p. 105.

(274) Fouillée, *op. cit.*, II, pp. 192-93. Il Bertini (*op. cit.*, pp. 165-66; 168), invece, crede che la materia priva di ogni forma «non esiste se non come un'astrazione della mente». Nella realtà essa si trova o come assolutamente disordinata e sconvolta, o come governata dall'intelligenza divina. Vi sono cosí due «sintesi», la prima necessaria e senza ordine razionale, «l'altra iniziata dal Dio supremo sulla base della prima», eseguita secondo il paradigma divino e le leggi dell'intelligenza.

(275) *Le problème du devenir*, pp. 303-311.

vamente ha negato alla χώρα una realtà propria, il valore di « une substance nouvelle »: le Idee e il divenire « sont contraints, par une sorte de nécessité interne, de se répandre et de se multiplier en se dispersant ». O, come meglio dice in seguito, l'essere, conosciuto sotto le specie di Idee immutabili o di qualità mutevoli, « est désormais *dispersé,* répandu, projecté dans l'espace; il occupe un lieu et se décompose en parties extérieures les unes aux autres » ([276]). Questa interpretazione ci sembra una delle piú accettabili.

Ma sforziamoci di veder chiaro nell'intricata questione, anche sulla scorta di tanti autorevoli studiosi.

Innanzi tutto, perché Platone ad un certo punto del suo « discorso probabile » sente il bisogno di rifarsi quasi addirittura daccapo? Egli dice che finora ha parlato di ciò che è dato dall'Intelligenza, mentre è necessario parlare anche di ciò che è opera della Necessità; dunque si accorge che il cosmo generato dal Demiurgo non è ancora questo mondo sensibile oggetto della nostra esperienza, non piú l'Intelligibile, ma sempre intelligibile; lo stesso elemento corporeo dell'Anima cosmica è di natura diversa da ciò che intendiamo per corporeo. È vero che Platone aveva già parlato di fuoco e terra e acqua e aria, ma non si era ancora pronunciato intorno alla loro natura; pertanto, egli si avvede che il discorso su « questo » mondo è ancora incompleto, manca di un « qualche cosa »: avverte la difficoltà, ma anche quanto arduo superarla in un sistema come il suo. E poiché ammettere un'altra immagine dell'Intelligibile, di grado inferiore alle altre, avrebbe lasciato intatta la difficoltà stessa, il filosofo abbandona il regno dell'intelligenza e cerca il « qualche cosa » in una regione diversa da quella noetica: ed ecco, accanto all'Intelligenza, l'oscuro regno dell'Ανάγκη. Ma qui ci imbattiamo in una difficoltà che, prima di essere nostra, è intrinseca alla stessa filosofia di Platone.

---

(276) Rivaud, *Le Timée, Notice,* pp. 68-69. Anche quest'autore ricorda il Leibniz.

Essa si rende piú chiara se esaminiamo quanto Platone scrive intorno alle quattro specie. Si può identificare la materia con il fuoco e la terra, l'aria e l'acqua? Platone è lontanissimo da tale identificazione. Le quattro specie, cosí come ne abbiamo esperienza, sono in continuo mutamento e «non *appaiono* mai le medesime»; infatti, nessuno può dire che una cosa sia proprio quella e non un'altra ([277]). Il fuoco che vediamo non è il fuoco, né l'acqua acqua, ma è acqua quella che è sempre tale (τὸ τοιοῦτον ἀεί), cui solo convengono le denominazioni di τόδε e di τοῦτο. Il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua che appaiono a noi sono τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, ed è fuori dubbio — e Platone lo dimostra ([278]) — che c'è un fuoco che è fuoco di per sé (ἐφ' ἑαυτοῦ). I cosiddetti quattro elementi, le «radici» di Empedocle, per Platone non sono affatto elementi, bensí *immagini* di una realtà in sé ed immutabile ([279]). Che cosa sia questa realtà in sé è facile dire: vi è l'Idea del fuoco, come vi sono le Idee delle altre specie, di cui il fuoco, l'aria, l'acqua ecc. che noi conosciamo sono i riflessi; e poiché ciò che è riflesso delle Idee non è materia, non c'è dubbio che le quattro specie non sono materia. Il cosiddetto corporeo è dunque qualcosa d'intelligibile in quanto immagine dell'Intelligibile, e nemmeno con le specie che formano il corpo del mondo usciamo fuori dell'intelligibile, anche se inteso come riflesso o immagine.

Ma che cosa bisogna intendere per Idea del fuoco, dell'acqua ecc.? L'immagine è intesa da Platone come *qualità*: dunque, la liquidità in sé, l'aeroformità in sé, ecc. Come

---

(277) *Timeo*, 49 d.

(278) *Timeo*, 51 c - 52 a. Vedi *supra* il paragrafo sulle Idee, in questo capitolo.

(279) Evidentemente il primo accenno alle quattro specie lascia in dubbio se anche per Platone siano, come per Empedocle, «radici». Il ritorno sull'argomento chiarisce il dubbio. Ciò è stato bene avvertito dal TAYLOR (*op. cit.*, p. 312): «But now that T. is about to make the distinctive qualities of the "roots" themselves (the hardness of earth the fluidity of water and so forth) depend on the geometrical structure of their particles, this analysis is no longer sufficient».

poi a queste Idee corrispondano le qualità Platone lo dice chiaramente: per mezzo di delimitazioni geometriche — quattro dei cinque solidi regolari — che hanno tutte origine dal triangolo. Ciò, però, non significa, come interpreta il Fraccaroli, che Platone riduca «le quattro specie di elementi a forme geometriche» ([280]), perché in tal caso esse non sarebbero qualità ma quantità; bensí, come dice il Robin ([281]), che il riflesso delle Idee, che è sempre qualitativo, assume la forma quantitativa della figura geometrica. Certo è che, per Platone, il cosiddetto corporeo non è materia, ma riflesso dell' Intelligibile, qualità configurata geometricamente ([282]).

La prima conseguenza che ne deriva è che nel «corpo» cosmico manca ancora quel *qualche cosa,* che fa del divenire «questo» cosmo diverso da quello noetico. Inoltre, se il fuoco, l'acqua ecc. sono qualità o riflessi delle Idee, come si riflettono nel mondo sottostante in modo da costituire il corporeo di questo cosmo? Tutto il *Timeo* esclude che le Idee si riflettano da sole. Tra le Idee immutabili e il generato c'è Dio come intermediario; dunque anche le quattro specie sono generate da Dio al pari di tutte le altre cose. E qui ci soccorre un importante passo del *Sofista,* dove è detto chiaramente che «noi e gli altri animali e gli elementi di cui risulta tutto ciò che è prodotto, il fuoco e l'acqua e le altre cose sorelle di queste, siamo tutte generate

---

(280) *Op. cit.,* p. 251, n. 1. Ciò non toglie che la interpretazione del Fraccaroli sia quella che piú si avvicini alla nostra. Cfr. *Prolegomeni,* pp. 94-98.

(281) Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon,* «Revue philosophique», 1918, 9-10, p. 218. Si potrebbe qui dire che Platone voglia accorciare le distanze tra la fisica quantitativa dei Pitagorici e quella qualitativa degli Jonici. Per quest'argomento cfr. Berthelot, *Evolutionnisme et Platonisme,* Paris, 1908. Vedi anche Stefanini, *op. cit.,* II, pp. 342-43 e note.

(282) Come osserva il Taylor (*op. cit.,* p. 313) «to appreciate the illustration which follows, we must begin us forgetting all about the artificial "materialistic" interpretations of nature which assume solid hits of "mather" as permanent things in which or between which, so to say, perceptible events go on».

da Dio e fatte da lui una per una» ([283]). Ma sappiamo che Dio, per Platone, non può generare la materia e, dunque, anche se non bastasse che le quattro qualità siano riflessi dell'Intelligibile per affermare che non sono materia, ne sarebbe prova sufficiente il fatto che sono generate da Dio. Vedremo in seguito quale importanza abbia quest'affermazione; per ora basti aver provato che il corporeo non è materiale e che, pertanto, anche dopo la sua generazione, non c'è ancora nel cosmo platonico quell'elemento che distingue nettamente il cosmo sensibile da quello noetico.

Ma la difficoltà d'ordine metafisico cosí messa in evidenza (come nessuno, a quanto sappia, aveva fatto prima d'ora) si acuisce proprio con quanto Platone dice intorno al «terzo elemento» o χώρα: non è soggetta a distruzione (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον), è fuori di tutte le forme (πάντων ἐκτὸς... τῶν εἰδῶν), è un εἶδος τι ἀνόρατον καὶ ἄμορφον e partecipa poveramente τοῦ νοητοῦ; non possiamo averne conoscenza (νόησις), ma credenza (πίστις); non è νοητόν, ma δοξαστόν. Tra questi, i due attributi fondamentali sono: l'essere assolutamente informe e l'essere ingenerata. Ma ciò che è ἄμορφον può avere un qualche grado di essere in un sistema come quello platonico? Per Platone sono le Forme o Idee, e copie dell'Essere le immagini; la χώρα non è Idea, né immagine; con essa siamo davvero fuori dell'Intelligibile, sia in sé che imitato, ed entriamo in possesso di quell'elemento fornito dall' ἀνάγκη e che unito al νοῦς dovrebbe dare quel composto che è il cosmo sensibile. Sembra, dunque, che Platone abbia trovato quel *qualcosa,* che possa davvero distinguere il mondo intelligibile dal sensibile. Ma, in

(283) *Sofista,* 266 b: Ἡμεῖς μέν που καὶ τἆλλα ζῷα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότ'ἐστιν, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἐσμὲν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα. Accetto col Fraccaroli di sostituire ἐσμέν ad ἴσμεν, ma non accetto la sua interpretazione che «questo luogo è decisivo per ritenere che Platone ponesse la materia come creata» (*Il Sofista,* cit., p. 311, n. 1). Il passo è invece decisivo per dire che secondo il filosofo ateniese le quattro specie sono generate dal Demiurgo, ma queste, pur costituendo il corporeo, non sono o non possono essere l'equivalente della materia.

effetti, non è cosí. Egli, uscito fuori dal cosmo noetico e dal cosmo generato, è uscito anche fuori da ciò che è essere o un grado di essere. La χώρα informe è fuori dall'Intelligibile, per ciò stesso, dall'essere; nel sistema platonico, è il Non-essere. Il ragionamento è rigorosissimo e invincibile: la χώρα o è Idea, o è copia di un'Idea; ma essa non è Idea né copia di una Idea; dunque, *non è*. Essa è il Non-essere rispetto all'Essere, l'irrazionale rispetto al razionale, il disordine rispetto all'ordine ([284]). Non a caso Platone stesso confessa che è cosa difficile ad intendersi (δυσαλωτότατον) ([285]); è materia, spazio, divenire? Tutto questo, forse, nell'intenzione del filosofo, ma, in verità niente di tutto questo, perché è il Non-essere. L'istanza della filosofia parmenidea si fa sentire con imperiosità: in un sistema che identifica Essere ed Intelligibile, il divenire non si spiega e si risolve invincibilmente nel Non-essere; anche se Platone, contro Parmenide, non intende ridurre il divenire al Non-essere, ma a qualcosa che ha dell'Essere e del Non-essere. Ma proprio qui il problema: che abbia dell'Essere non è difficile dimostrarlo, una volta ammesso che le Idee si possono riflettere attraverso la mediazione causante di Dio; il difficile è dare un certo grado di realtà a questo Non-essere, se non si vuole che sia il puro nulla.

Platone compie questo grande sforzo di dare, diciamo cosí, un grado di essere al Non-essere. Già nel *Sofista* ha dimostrato che il Non-essere è perché partecipa dell'Essere,

---

(284) Il Cornford (*op. cit.*, p. 103) stabilisce queste differenze tra la χώρα e il tempo. La prima « viene trattata come cornice data indipendentemente dal Demiurgo e condizione necessaria antecedente a tutte le sue operazioni. Il tempo non è una cornice data; è "prodotto" dalle rivoluzioni celesti, le quali sono esse medesime l'opera del Demiurgo. È vero che l'esistenza dello spazio viene considerata come implicita in tutta questa descrizione dell'anima e del corpo del mondo; ma la sua esistenza è dovuta alla necessità e non alla ragione. Lo spazio è una condizione senza la quale la ragione non potrebbe produrre l'ordine visibile. Il tempo è una caratteristica di quell'ordine, inerente alla sua struttura razionale ».

(285) *Timeo*, 51 b.

è l'altro dall'Essere e si può pensare solo rispetto all'Essere. Nel *Timeo,* se il Non-essere deve avere dell'Essere, non può riceverlo che dall'Essere o da ciò che ne è copia. Con ciò si precisa la funzione che Platone assegna alla χώρα: ricettacolo di ciò che si genera, nutrice (τιθήνη), essa riceve in sé tutti i corpi, rimanendo sempre la stessa; è ἐκμαγεῖον che a causa di ciò che riceve appare ora in un modo ora in un altro, onde è fuoco ciò che di volta in volta ne appare come la parte ignea ecc.; dà sede (ἕδραν) a tutte le cose che vengono generate, le quali è necessario che s'ingenerino in qualche altra cosa (ἐν ἑτέρῳ ... τινὶ γίγνεσθαι), affermandosi cosí in qualche modo all'esistenza (οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην), o diversamente non sono nulla (ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι) ([286]).

Dalle funzioni assegnate alla χώρα si manifesta ancora meglio la difficoltà del pensiero di Platone. Da un lato, i riflessi delle Idee non sono reali e da soli sarebbero immagini pensabili; perché acquistino realtà devono *appoggiarsi* a qualche cosa; dall'altro, questo qualche cosa perché esplichi la funzione di dare esistenza alle immagini deve avere un certo grado di essere: allora è qualche cosa che non è Idea. Ma ciò che non è Idea, *non è*; infatti la χώρα, come abbiamo dimostrato, è il Non-essere. Il cosmo sensibile rischia di disperdersi nel nulla. Di qui l'alternativa: da una parte la χώρα dà esistenza alle immagini, che vi entrano ed escono ad essa afferrandosi e appoggiandosi come a sostegno; dall'altra, poiché la χώρα è il Non-essere, sembra invece che siano le immagini a darle realtà imprimendole una forma e portandovi il pallido riflesso dell'Intelligibile ([287]). Da questo punto di vista possono avere ragione i cri-

(286) *Timeo,* 51 a-b; 52 b-c.

(287) Mi pare sia da capovolgere l'argomentazione dello STEFANINI (*op. cit.,* II, p. 333 e sgg.) per il quale, oltre che con l'apeiron del *Filebo,* la χώρα deve mettersi in relazione con lo θάτερον del *Sofista,* « in quanto essa compie rispetto ai corpi la stessa funzione che quello compie rispetto alle Idee, sono cioè entrambi *principio di distinzione* rispettivamente per le idee e per i corpi ».

tici che sostengono come solo astrattamente la χώρα può distinguersi dalla γένεσις. Ma, anche ammessa in concreto la inscindibilità dei due termini, la difficoltà permane: come le immagini ricevono esistenza appoggiandosi al Non-essere ([288])? Il fulcro della questione è tutto qui: *logicamente la natura della* χώρα *non può assolvere la funzione che Platone le assegna.* Essa piú che dare realtà alle immagini dovrebbe riceverla e, d'altra parte, le immagini senza appoggiarsi alla χώρα non possono esistere ([289]).

Prescindendo da tale difficoltà, la χώρα, come Non-essere ed irrazionalità per Platone è ciò che si chiama materia. Ad essa si deve ciò che è opera della ἀνάγκη, ciò che, in quanto opera della Necessità, sfugge a qualsiasi ordine. Per conseguenza, mischiandosi essa nella combinazione del cosmo sensibile, lo fa partecipe, oltre che della razionalità, anche dell'irrazionalità; quantunque Platone si affretti a dire che « la Necessità è persuasa dall'intelligenza », ed è volta dal Demiurgo verso il meglio cosí che il principio del migliore dei mondi possibili piuttosto che essere smentito è confer-

---

A me pare il contrario: come la χώρα informe può essere principio di distinzione? Essa assume a volta a volta le forme che vi entrano ed escono e, dunque, la distinzione la riceve dalle forme imaginali, piuttosto che darla. Perciò non sono d'accordo con lo stesso nel definire la χώρα l'*estensione sostanzializzata* (*id.*, pp. 336-38). Certo intenzione di Platone è trovare qualche cosa che possa « sostenere la labile realtà dei fantasmi »; ma che la χώρα sia sostanza è negato dallo stesso Platone (né poteva diversamente, se non sostanzialmente il Non-essere, che non è piú quello del *Sofista*), quando dice che la χώρα non è Idea. Non ha detto prima lo Stefanini (*id.*, p. 331) che la « necessità », come il contrario del *nous*, si può chiamare l'irrazionale? È dunque per Platone l'irrazionale una sostanza, una οὐσία?

(288) Intorno alla difficoltà da noi con tanta insistenza rilevata cfr. anche Capone Braga, *op. cit.*, P. I, pp. 121-122.

(289) La difficoltà è bene avvertita dal Vacherot (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, Lagrange, 1846-1851, vol. I, p. 35): « Comment, en effet, la matière, qui n'est qu'un non être, peut-elle, devenir le principe des individus? ». Come sempre, ogni qualvolta Platone incontra qualche difficoltà ricorre ad un'immagine. Cosí qui si ha l'immagine dell'oro, il quale assume varie forme, che esistono per l'oro al quale si appoggiano; e, dunque, *non sono* le forme, ma *è* l'oro. È evidente che il paragone lascia le cose tali e quali, in quanto l'oro è concepito come sostanza e le forme che esso assume come sue qualità, mentre la χώρα non può essere sostanza e le forme, d'altra parte, non sono qualità della χώρα, ma riflessi delle Idee.

mato. Metafisicamente, però, il mondo non può essere l'ottimo, appunto perché trova il suo limite nell'irrazionalità dell'ἀνάγκη, che limita fin dall'origine la sua razionalità; in questo senso la necessità è «la specie della causa errante». La funzione della χώρα da questo punto di vista è negativa: è il limite della perfezione del mondo sensibile. Come tale però non ne è l'αἰτία ma la concausa (συναίτιον), irrazionale e disordinata, e vera causa resta l'Intelligenza. Essa può intendersi, sia come l'equivalente della legge naturale ([290]), sia come il meccanismo che si oppone alla finalità ([291]), in quanto le due interpretazioni si corrispondono. Comunque, Platone vuol mettere in rilievo contro Democrito ([292]) come il meccanismo da solo non possa essere causa del mondo, e, invece, la causa vera sia l'Intelligenza, che alle leggi meccaniche, concause e non cause, mescola un sistema di leggi teleologiche; e si può anche lasciare al meccanismo naturale la sua funzione positiva, senza per questo escludere l'ineliminabile intervento divino ([293]). Cosí la χώρα s'identifica con l'ἀνάγκη, con ciò che noi chiamiamo materia e, da ultimo, col Non-essere. La materia si presenta, dunque, come qualcosa di negativo, privazione di essere o Non-essere che, mischiato all'immagine dell'Intelligibile e per l'opera generativa e ordinatrice del Demiurgo, forma questo mondo. Se l'intervento divino mancasse, il mondo, come abbiamo visto nel *Politico,* andrebbe contro l'ordine proprio sotto l'impulso cieco della Necessità. La χώρα dunque, sia lo spazio o l'unione inscindibile dello spazio e del divenire,

---

(290) SCHNEIDER, *Die platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Principien in ihren wesentlichen Zügen dargestelt,* Leipzig, 1884, p. 120 e sgg.

(291) BAÜMKER, *Problem der Materie,* cit., pp. 124-125.

(292) Cfr. *Timeo,* 46 c, dove l'inciso di chi scambia la causa con le concause allude chiaramente a Democrito.

(293) Come scrive lo Jowett (cit. da FRACCAROLI, *op. cit.,* p. 238, n. 2), «la nozione delle cause prime o seconde o cooperatrici, che originariamente appare nel *Timeo,* perdura ancora ai nostri giorni ed è stata una grande conciliatrice tra la teologia e la scienza».

o ciò che noi chiamiamo materia, resta sempre qualcosa di negativo, il Non-essere nel sensibile unito al riflesso dell'Essere e piegato al meglio dall'intelligenza di Dio. Consegue che la difficoltà di come il Non-essere possa fornire il grado di realtà necessario al sensibile si può solo constatare: Platone non la supera.

Tale difficoltà è legata alla concezione platonica della materia. L'irrazionale e il disordinato non può essere l'Essere né un suo riflesso, né generazione di Dio, che vuole soltanto ciò che è buono e bello. È dunque il Non-essere, e non come *diverso* dall'Essere, ma come negazione di ogni suo grado o forma; cosí concepito, non poteva essere inteso che come ingenerato, eterno al pari dell'Essere e di Dio. All'obiezione rivolta dagli scrittori cristiani al Nostro e ad altri filosofi, di porre la materia preesistente alla creazione del mondo, Platone avrebbe certamente risposto che è assurdo che Dio crei il Non-essere, ciò che è assolutamente negativo. Ma si può ribattere che la materia, cosí, resta estranea all'ordine della creazione, come ostacolo insormontabile; e che il cosmo sensibile resta metafisicamente *deficiens* e senza speranza di redenzione. La negatività elevata a principio ontologico, nonostante gli sforzi di Platone per ridurre la materia al Non-essere e «smaterializzare» il mondo, dev'essere pure qualche cosa; ma perché qualche cosa, impedisce irrimediabilmente che nel mondo possa vincere l'ordine che Platone stesso ha posto come causa prima.

Tuttavia, il ricorso alla χώρα come ὑποδοχή ed ἐκμαγεῖον per Platone era indispensabile: le immagini da sole non possono avere esistenza senza un sostegno a cui afferrarsi. Se Platone non fosse ricorso al ricettacolo, le immagini avrebbero potuto avere esistenza solo appoggiandosi alle Idee, delle quali sono riflessi. In tal caso, o l'immagine si sarebbe identificata con l'Idea e dunque non ci sarebbe stato il mondo sensibile; o sarebbe stata compromessa la trascendenza delle Idee, la cui presenza nelle immagini si sarebbe risolta

in assoluta immanenza. Dalla necessità di tenere l'Idea separata dalla sua immagine, nasce l'altra di trovare all'immagine un ricettacolo, un appoggio, qualcosa che le dia esistenza, dando insieme esistenza alle cose sensibili, cosí da distinguerle nettamente dal cosmo noetico. Infatti, dice Platone, alle immagini soltanto e non a ciò che realmente è (τῷ δὲ ὄντως ὄντι), è necessario un luogo cui appoggiarsi ([294]) ed è nostra illusione considerare necessario che una cosa per essere debba necessariamente essere in qualche luogo; e la χώρα è proprio ciò che è assolutamente estraneo all'Intelligibile e proprio soltanto del sensibile; ma di questo non come il suo essere, bensí come il suo Non-essere. La difficoltà torna di nuovo ([295]).

Identificata la χώρα con ciò che nel cosmo sensibile vi è d'irrazionale e dovuto alla Necessità, ne consegue, come abbiamo visto, che essa sia da considerare la causa da cui proviene l'imperfezione delle cose. La χώρα è, pertanto, il principio metafisico del male cosmico. Non creato da Dio ed estraneo al cosmo noetico, il male è ugualmente ineliminabile dalla generazione. Ma poiché la Necessità è il Non-essere, anche il male è il non-essere, mancanza di essere, necessario alla natura del divenire. Infatti, se il divenire fosse l'essere pieno, s'identificherebbe con l'Essere assoluto (Bene sommo)

(294) *Timeo,* 52 b-c.

(295) Su questa prospettiva, diventa questione secondaria chiederci ancora se la χώρα sia spazio o divenire o materia. Quello che è certo, per Platone, la χώρα è quel *quid* irrazionale ed informe necessario perché le cose sensibili esistano. Come irrazionale ed informe essa è il Non-essere non come diverso, ma come contrario all'Essere. Si può anche dire che sia la materia o lo spazio, ma la conclusione resta che, nella cosmologia platonica, la materia o lo spazio sono il Non-essere, come concausa della formazione del sensibile costituente ciò che in esso è dovuto alla Necessità.

Alla dottrina della χώρα è legata ancora la questione se Platone ammetta il vuoto o no. A mio avviso, non c'è dubbio che Platone neghi l'esistenza del vuoto. Nel *Timeo* è detto che non vi è κενὴν χώραν οὐδεμίαν (58 a) e che non esiste affatto la κενὴ χώρα (79 b). Per il Fraccaroli invece Platone «nega che il vuoto duri, non nega che si formi», ma non sembra ipotesi sostenibile. Questa negazione del vuoto allontana anche su questo punto Platone da Democrito e dagli atomisti. Cfr. anche Covotti, *Le teorie* ecc., cit., p. 55; Stefanini, *op. cit.,* II, pp. 334-35 e n. 4.

e non ci sarebbe piú distinzione tra il cosmo noetico e quello sensibile. Invece, per Platone, la generazione come allontanamento dall'Essere, implica degradazione e dunque il male, come deficienza di essere, è insito metafisicamente nel concetto di generazione. La Necessità è l'oscuro indefinibile regno dove non giunge riflesso dell'Intelligibile e, come tale, essa è assenza di essere, Non-essere. Le cose, invece, non sono Non-essere, ma insieme di essere e di non-essere e sono buone per ciò che hanno di essere, male, per ciò che hanno di non-essere. Né, per quanti sforzi si faccia, il sensibile può vincere il male connaturato alla sua esistenza. Già Platone nel *Teeteto* aveva detto che «il male non può morire» ([296]).

Per concludere: *a*) le quattro specie costituenti il corporeo, non sono materia, ma immagini di Idee, dunque il corporeo va distinto dalla materia propriamente detta; *b*) la χώρα—ἀνάγκη, o comunque Platone la chiami, è il Non-essere. E tuttavia sembra farsi avanti ancora una difficoltà insormontabile.

Se le quattro specie non sono materia, ma immagini di Idee e per giunta intese come quelle che danno forma alla χώρα, dato che Platone parla di una prima generazione del mondo in cui regna il totale disordine e il caos, bisogna ammettere che le immagini si realizzano in forme svariatissime prima dell'intervento del Demiurgo, e che pertanto non è il Demiurgo ad imprimere le forme e generare le cose sensibili. Ancora, come le immagini si possono riflettere da sole, se le Idee sono immobili ed estranee al sensibile? E come vi può essere solo disordine e irrazionalità dove è la presenza di qualcosa d'intelligibile?

---

(296) *Teeteto*, 176 a. Come dice il Rivaud (*Le problème* ecc., p. 353) negli immediati discepoli di Platone la ὕλη è κακοποιόν, principio del male. A questa dottrina del Non-essere come principio del male si lega tutta la escatologia platonica e neoplatonica; il concetto del male tornerà, infatti, in Plotino (*Enneadi*, II, 7, 10; IV, 3, 9; I, 8, 5) e in Agostino (*De vera religione*, 11-15; 19-22; *De civitate Dei*, XI, 18, 22; XII, 1-8 ecc.), nel quale, però, ha tutt'altra soluzione.

La forza di queste obiezioni sta nel modo di intendere che cosa sia, nel *Timeo,* questa prima generazione al tutto caotica e anteriore al cosmo. Non la direi, con lo Zeller, completamente mitica ([297]), sia perché l'affermazione non è convincente, sia per non sfuggire alla gravità delle obiezioni. Dico però che ammettere come reale questa prima generazione sarebbe in contraddizione con tutta la concezione cosmologica di Platone.

Un passo del *Timeo* sembra proprio affermare il contrario: il Demiurgo, volendo che tutte le cose fossero buone, condusse dal disordine all'ordine ciò che non posava, « ma confusamente e disordinatamente si moveva » ([298]). Questo caos primitivo, per distinguerlo dalla χώρα, è stato detto *materia secondaria*; ma proprio questa distinzione non autorizzata genera l'equivoco. Non vi è una materia secondaria e una materia primaria, ma l'irrazionale Non-essere che per Platone è uno, ciò che egli chiama la χώρα—ἀνάγκη ([299]). Il caos di cui qui si parla, per giunta, non è affatto la χώρα, per se stessa assolutamente informe e senza movimento ([300]) né disordine. Qui Platone fa semplicemente una distinzione di ordine logico tra il disordine e l'ordine, non perché ci sia un disordine *prima* dell'ordine impresso nella χώρα dal Demiurgo, ma per dire come senza l'intervento divino, anche se è possibile parlare di generazione, non è possibile però ammetterla come ordinata. Ed è qui il nodo della questione: Platone non esclude la possibilità che si possa pensare

(297) ZELLER, *op. cit.,* II[4], p. 730.

(298) *Timeo,* 30 a.

(299) A mio avviso, pertanto, la dibattuta questione della *materia secondaria* è senza fondamento, perché tale materia secondaria in Platone non esiste. Per la bibliografia cfr. COVOTTI, *Le teorie* ecc., p. 166 e la lunghissima e dotta discussione che ne fa l'Autore (pp. 166-177), per il quale « non v'ha nessuna ragione, la quale ci costringa a negare qualsiasi fede al valore dottrinario della cosidetta materia secondaria » (p. 174). Cfr. anche LEVI, *op. cit.,* p. 106; CAPONE BRAGA, *op. cit.,* P. I, p. 101 e n. 3.

(300) Il principio del movimento come sappiamo, per Platone, è l'Anima. Quanto alla cosiddetta anima malvagia delle *Leggi* (896 a) vedi il paragrafo successivo.

ad una generazione del cosmo dovuta soltanto all'azione della Necessità, ma ciò non significa che egli l'ammetta come prima generazione anteriore alla seconda in cui interviene anche l'Intelligenza. L'intera questione è nata dallo scambiare questa possibilità o ipotesi per una tesi, quando tutto il *Timeo* è scritto per dichiarare la illogicità della ipotesi medesima ([301]).

Ma non insiste Platone nel *Timeo* a descrivere il disordine di questa prima generazione e non dice poi espressamente che il Demiurgo intervenne portandovi l'ordine ([302])? È vero, ma Platone insiste contro quelle concezioni che ritengono il cosmo governato dalla sola Necessità: esempio eloquente e famoso la concezione cosmologica di quel Democrito mai nominato e sempre combattuto. Cosí si spiega la sua insistenza; la cosiddetta prima generazione del *Timeo* non è che un passaggio polemico contro gli atomisti. Platone, descritta la sua cosmologia, ama contrapporvi quella di Democrito e dei suoi seguaci: il mondo dell'Intelligenza contrapposto a quello della Necessità, il finalismo al meccanicismo. Il caos del *Timeo* è precisamente la cosmologia di Democrito e, pertanto, per Platone, la generazione è una sola, quella del Demiurgo ([303]). Si può concepire il mondo anche meccanicisticamente con leggi proprie che ne determinano il divenire, ma tale concezione, per quanto perfezionata, non può mai portar fuori dalla sfera dell'irrazionale, perché esclude la Causa intelligente che sola è capace di dare al mondo l'ordine razionale che lo trae dal caos.

Dopo ciò la nostra interpretazione non solo supera le difficoltà cui sembrava andare incontro, ma anche ne esce

(301) Erra pertanto, a mio parere, il Fraccaroli (*op. cit.*, *Prolegomeni*, p. 90) quando crede che si elimini ogni contraddizione « a patto di intendere le parole del *Timeo* nel loro senso piú piano e naturale »; e cioè: « anche prima che fosse generato questo mondo, esisteva la generazione; cioè l'ordine di questo mondo non è stato il primo atto creativo ».

(302) *Timeo*, 52 d e sgg.

(303) Il Fraccaroli nonostante la sua interpretazione opposta alla nostra, stava quasi per avvicinarsi a quanto noi sosteniamo. Cfr. p. 116 dei *Prolegomeni*.

convalidata. La cosiddetta pretesa prima generazione, ridotta a trattazione polemica della cosmologia democritea, conferma e comprova la necessità che la generazione del cosmo sia dovuta ad una Causa intelligente. Solo Dio, infatti, può dare ordine e razionalità al mondo, perché lo genera per un fine e secondo la legge morale del meglio; qualsiasi altra causa potrà spiegare un divenire caotico e disordinato, ma non rendere ragione del significato e del perché della esistenza di questo nostro mondo, che, per quanto imperfetto, ha pure una sua perfezione. Ed ecco come la cosmologia di Platone poggia tutta sul principio finalistico, senza il quale non è possibile intenderla; del resto, dagli antichi cosmologi agli ultimi presocratici, il problema cosmologico è impostato in termini di ordine etico-teologico. Ma dai cosmologi a Platone il problema ha fatto passi da gigante: le piú gravi questioni, al vaglio dell'indagine filosofica, hanno avuto una piú adeguata soluzione; la cosmologia greca nel suo insieme si è spinta alle grandiose linee architettoniche del *Timeo,* che può considerarsi, oltre che la canzone del mondo, l'inno di glorificazione dal filosofo-teologo elevato al suo Dio, tutto bontà.

14. — *Il problema cosmologico dopo il «Timeo».*

Con il grande dialogo testé esaminato, Platone ha esposto definitivamente la sua teoria intorno al mondo. Sia le *Leggi,* che la «dottrina non scritta», poco aggiungono a quanto abbiamo con non breve discorso criticamente ricostruito; e, comunque, i problemi fondamentali, con le loro soluzioni e difficoltà, restano tali e quali. Ma per completezza di trattazione e per meglio chiarire il detto e in qualche punto trarre maggior conferma della nostra interpretazione, è necessario accennare a qualche passo delle *Leggi* e alla «dottrina non scritta», limitatamente al problema in questione.

Alcune celebri pagine delle *Leggi* tornano sul problema cosmologico, a prima vista in una maniera assai strana. Parlando dell'Anima, Platone la definisce ancora come principio e causa del movimento e del divenire in generale, inteso sia come mutazione che come generazione; è anche conservata, rispetto al corporeo, la priorità dell'Anima e delle sue funzioni (il volere, il ragionare, l'opinare, il ricordare, ecc.). Le *Leggi,* dunque, come già il *Timeo* e in armonia con tutta la concezione cosmologica, riaffermano che l'ordine razionale è principio e fondamento del mondo fisico. L'Anima è causa di tutto ciò che è buono e giusto, e anche delle cose contrarie ([304]). Sono quindi possibili due specie di anime, una buona, che procede secondo l'intelligenza; l'altra, malvagia, che procede senza intelligenza ([305]). Siccome l'Anima governa tutte le cose che sono in movimento, governa anche il cielo, il quale, procedendo con movimento analogo a quello dell'intelligenza, è governato dall'anima sapiente e buona. Se procede in disordine, bisogna allora dire che è retto dall'anima malvagia ([306]). Platone però opta per la prima ipotesi e pertanto afferma che il cosmo è governato dall'Anima buona ([307]).

Tale testo ha fatto nascere in alcuni autori antichi — pagani e cristiani — e moderni ([308]), la convinzione che, per Platone, esiste anche un'anima malvagia, principio del disordine e del male. Ma tale convinzione contrasta con i fondamenti della cosmologia platonica; per il filosofo ateniese il male è il non-essere e pertanto egli esclude la con-

(304) *Leggi,* 896 a-d.
(305) *Leggi,* 897 b.
(306) *Leggi,* 897 c.
(307) *Leggi,* 897 d - 898 d; 897 b.
(308) Vedi l'elenco dato dallo Stallbaum nei *Prolegomeni alle « Leggi » di Platone,* pp. CLVIII-IX. Lo Zeller (*op. cit.,* II[4], p. 973 e nn.) non crede che tale dottrina sia conciliabile con la teoria del *Timeo.* Diversamente, invece, credono il Susemihl (*Die genet., Entwicklung der platonischen Schriften,* Leipzig, 1860, II, p. 598 e sgg.) e lo Heinze (*Xenocrates,* Leipzig, 1892, p. 26 e sgg.). Il Rivaud (*Le problème* ecc., p. 352) crede invece che la questione non si possa risolvere adeguatamente.

cezione dualistica dei due princìpi del bene e del male. Fargli ammettere un'Anima malvagia accanto ad un'Anima buona come entità allo stesso titolo, sarebbe porlo in contraddizione rispetto a tutto ciò che intorno a tale argomento egli stesso ha scritto. Né sarebbe prudente mandare a monte una dottrina in continuità affermata e saldamente dimostrata, per un'altra accennata in una sola opera e senza particolare rilievo.

Ma, secondo noi, nemmeno in questa pagina delle *Leggi* si afferma l'esistenza di un'anima malvagia; quanto diciamo è suffragato dalla interpretazione da noi data del cosmo disordinato o della cosiddetta « prima generazione » del *Timeo*: Platone non ammette una prima generazione come generazione reale, ma vi raffigura polemicamente l'atomismo meccanicistico di Democrito. Consegue che vien meno l'unico motivo che rendeva necessaria l'esistenza di un'anima malvagia, e cioè che se dove è movimento si presuppone l'azione di un'anima, ammesso il movimento disordinato della primitiva massa corporea, si deve ammettere un'anima corrispondente che ne sia il principio. Una volta dimostrato invece che Platone non ammette nessun movimento disordinato, non è piú necessaria l'anima malvagia; la sua esistenza, di cui parlano le *Leggi,* è una semplice ipotesi: *se* (εἰ) esistesse un movimento disordinato, la causa di esso non potrebbe essere che un'anima malvagia. Forse nel formulare tale ipotesi Platone pensava ancora a Democrito, il cui sistema atomistico, nel caso si dovesse assegnare una causa animata al movimento, non potrebbe richiederne che una malvagia e irrazionale ([309]).

(309) Anche il Bertini (*op. cit.*, pp. 171-72) crede che Platone non affermi l'esistenza dell'anima malvagia contrapposta a quella buona, ma avendo egli considerato come teoria platonica la prima generazione del *Timeo,* s'imbatte in una insormontabile difficoltà. Da un lato cerca di addossare tale difficoltà a Platone, il quale non avrebbe dedotto « dai suoi princìpi tutte le conseguenze », e, dall'altro, concepisce l'anima platonica in sé come non buona né cattiva: « l'intelligenza le è avventizia ». Ma — a parte il fatto che si dovrebbe provare

Si assegna concordemente agli ultimi anni dell'attività filosofica di Platone la dottrina delle Idee-Numeri (degli ἄγραφα δόγματα). Come si sa, tale dottrina è a noi nota indirettamente, specialmente per mezzo di Aristotele ([310]), e pertanto è impresa vana pretendere appurarne il significato originario. Comunque, per quanto concerne il problema qui trattato, non credo essa abbia particolare importanza.

Secondo quanto Aristotele scrive nella *Metafisica* ([311]), Platone avrebbe posto tra le cose sensibili e le Idee gli enti matematici, eterni ed immutabili come le Idee, ma molteplici. Gli enti matematici differiscono dalle Idee Numeri o Numeri Ideali, infatti quelli presuppongono questi, e ne partecipano. Ancora secondo Aristotele ([312]), Platone considera la *Diade del Grande e del Piccolo* o *Diade dell'ineguale* come elemento materiale delle Idee Numeri e l'Uno come elemento formale: partecipando la prima di questo si formano i Numeri Ideali; in tal modo, l'Uno è l' οὐσία e la causa dell'essere delle Idee, come le Idee sono la ragione delle altre cose. Cosí il mondo ideale è ordinato gerarchicamente e dipende dall'Uno, che equivale all'Essere ([313]).

Nella dottrina qui brevemente riassunta nulla ancora c'è che riguardi il problema cosmologico, a prescindere dal fatto che ignoriamo fino a che punto essa sia da attribuire a Platone o ai suoi immediati seguaci Speusippo e Senocrate ([314]). Ma secondo un passo del *Commento* di Filopono

---

se realmente per Platone l'intelligenza sia avventizia all'anima — come l'anima può diventare cattiva? Quando è governata dall'intelligenza è buona; ma chi la governa quando diventa cattiva?

(310) Per quelli aristotelici e per altri testi cfr. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, cit., pp. 365-66 e n. 261. Per i testi aristotelici cfr. anche RIVAUD, *op. cit.*, p. 354.

(311) ARISTOTELE, *Met.*, I, 987 b, pp. 11-18; 27-29.

(312) *Met.*, I, 987 b, pp. 20-26; 988 a, pp. 8-14.

(313) Cfr. LEVI, *Il concetto del tempo*, cit., pp. 87-90. Vedi anche M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa, 1930; STEFANINI, *op. cit.*, II, p. 378 e sgg.

(314) ROBIN, *op. cit.*, p. 277; cfr. anche BURNET, *Greek Philosophy*, cit., I, p. 314.

al *De Anima* di Aristotele, per il quale Platone avrebbe ridotto le forme geometriche a numeri (il punto come l'unità, la linea come il due, ecc.) e considerato i numeri come i princìpi (ἀρχαί) del corpo ([315]), non solo la dottrina delle Idee-Numeri interesserebbe la concezione cosmologica di Platone, ma la modificherebbe sostanzialmente. Infatti, se le cose sensibili si fanno derivare dai numeri e dalle figure geometriche, l'azione del Demiurgo non è piú necessaria poiché il sensibile verrebbe a formarsi per una specie di δύναμις dei numeri stessi. Aristotele allora, nel definire il Demiurgo un « mito », avrebbe tenuto presente quest'ultima fase del pensiero platonico.

Se davvero Aristotele intese in tal senso il pensiero del suo maestro, bisogna dir che si è ingannato, o ha interpretato. Nemmeno negli ἄγραφα δόγματα i Numeri sono da considerare, a quanto penso, intermediari tra le Idee e le cose; che Platone abbia ammesso dei Numeri Ideali è questione che qui non interessa, ma che essi abbiano funzione mediatrice e come tali siano da sostituire al Demiurgo, mi pare si debba negare senza esitazione. Innanzi tutto, quando Platone scriveva il *Timeo* non doveva essere lontano da questa dottrina « non scritta » e lo attesta il largo uso delle scienze matematiche e delle teorie pitagoriche in questo dialogo. Ma poiché nel *Timeo* la funzione del Demiurgo è perno di tutta la teoria cosmologica, se la dottrina delle Idee Numeri mirasse realmente ad eliminarlo, bisognerebbe ammettere che Platone a breve distanza avesse profondamente modificato una filosofia meditata per lunghi anni. E si badi che la sostituzione dei Numeri al Demiurgo non è variazione di poco conto, in quanto importa il capovolgimento di tutta la teoria metafisica per il fatto che diverrebbero essi stessi la causa della generazione del cosmo. Sarebbero pos-

(315) PHILOPONI *In Aristotelis De Anima libros commentaria*, Berlino, Reimer, 1897, p. 77, 27-28, 7. Il passo è riportato in buona parte dal CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. II, pp. 123-124.

sibili perciò le seguenti ipotesi: *a*) o che i Numeri siano da identificarsi con le Idee, e allora queste dovrebbero essere la causa delle cose, ma in tal caso bisognerebbe concepirli come enti attivi e intelligenti e non come enti intelligibili; *b*) o che i Numeri non siano le Idee ma un loro riflesso, e in questo caso resta a dimostrare quale altra causa abbia generato il sensibile ad imitazione delle Idee e servendosi dei numeri-riflessi; cioè si rende di nuovo necessaria la presenza di un'αἰτία, che sappiamo essere il Demiurgo; *c*) o che i Numeri siano essi stessi enti attivi, diversi dalle Idee e, in tal caso, bisognerebbe attribuire a Platone una dottrina assai strana, senza dire che il cosmo verrebbe ridotto a puri rapporti quantitativi, in contraddizione con l'essenza della cosmologia platonica. Tutte e tre le ipotesi (non vedo altre possibili spiegazioni), e soprattutto la prima e l'ultima, porterebbero a un radicale cambiamento della filosofia di Platone davvero inspiegabile a cosí breve distanza dalla composizione del *Timeo,* che di tale filosofia rappresenta la sistemazione definitiva.

Come intendere allora il citato passo di Filopono e i luoghi della *Metafisica* di Aristotele, che sembrano alludere ad una sostituzione del Demiurgo con i Numeri? Nella maniera piú piana: sia Aristotele che il suo commentatore hanno scambiato quello che per Platone è un modo di esprimere l'ordine delle cose con una causa metafisica delle cose stesse, e attribuito ai Numeri un valore ontologico che non hanno. Già sappiamo dal *Timeo* quanto Platone si sia servito delle proporzioni matematiche e delle figure geometriche; fin dall'interpretazione di questo dialogo abbiamo cercato di non sopravvalutare tale schematismo matematico, per evitare di accostare Platone a teorie, come ad esempio quella di Democrito, dalle quali è lontano. E sulla base del *Timeo* bisogna intendere quanto negli ἄγραφα δόγματα si riferisce al cosmo sensibile. In quest'opera lo schematismo matematico è usato dal filosofo come il mezzo piú adeguato per espri-

mere l'ordine e la razionalità del cosmo generato; nella « dottrina non scritta », le figure geometriche e i numeri riferiti alle cose sensibili stanno ancora a significare tale ordine e tale razionalità, dovute sempre all'intelligenza ordinatrice e provvida del Demiurgo. Con tale interpretazione la cosmologia del *Timeo* viene ad essere confermata, piuttosto che sostituita, dall'ultima fase del pensiero di Platone, il quale vede ordine e razionalità nella realtà sensibile, solo perché, fino alla morte, conserva fede nell'esistenza di un'Intelligenza divina ([316]).

(316) Questa nostra interpretazione non esclude che Platone, dopo il *Timeo*, abbia approfondito metafisicamente lo schematismo matematico, indagando se anche delle proporzioni e dei numeri non esistessero delle Idee, di cui questi fossero riflessi. Ma tale problema riguarda l'Essere in sé e non sposta le conclusioni raggiunte intorno al problema cosmologico. Ciò anzi prova quanto poco la dottrina delle Idee-Numeri riguardi tale problema; lo riconosce anche il Levi (*Il concetto del tempo* ecc., p. 91), che giustamente scrive: « la teoria dei Numeri Ideali non tratta in modo particolare della natura del divenire che il *Filebo* presentava come un *apeiron* di qualità in continuo fluire... ». Il Levi, anzi, antepone la dottrina delle Idee Numeri al *Timeo*.

Capitolo II

COSMO INTELLIGIBILE E COSMO SENSIBILE

1. — *Il rapporto tra i due mondi nel «Fedone» e nella «Repubblica».*

Abbiamo esposto la cosmologia di Platone senza quasi accennare a quello che non solo è uno dei problemi fondamentali della metafisica platonica, ma addirittura è considerato, da Aristotele in poi, come la maggiore aporia del platonismo, tanto che i critici moderni hanno pensato bene d'interpretare immanentisticamente la teoria delle Idee e cosí eliminarne le difficoltà: è il problema del rapporto tra Cosmo intelligibile e Cosmo sensibile. Esso può formularsi cosí: se le Idee sono trascendenti e separate, come le cose sensibili possono stare in rapporto con esse, senza compromettere la trascendenza delle Idee e, d'altra parte, dando una soluzione adeguata del problema?

Il problema del rapporto tra il Cosmo intelligibile e il Cosmo sensibile, com'è unanimamente riconosciuto, in Platone sorge tardi, precisamente quando il filosofo approfondisce e chiarisce la teoria delle Idee. La presenza di tale problema è la prova inconfutabile che Platone concepí le Idee come enti intelligibili in sé, trascendenti il mondo naturale e da esso separate: se c'è, infatti, un problema — come c'è innegabilmente — è evidente che i mondi sono due e non uno. Questa osservazione è valida a dimostrare erronea qualsiasi interpretazione che presuma negare tale dualismo.

La tardività del problema si spiega ancora col fatto che

a Platone se ne presentarono prima altri. In un primo tempo egli sviluppa la critica socratica della sofistica e dell'atomismo; ed è precisamente nel portare a fondo questa critica, che le armi del maestro gli si spuntano in mano e gli fanno nascere il bisogno di servirsi di mezzi piú resistenti. In questa critica interna del socratismo, si matura una nuova dottrina: la teoria delle Idee. Solo quando il filosofo ha raggiunto la vetta del Cosmo intelligibile, che gli consente di ricostituire quella metafisica che la sofistica aveva creduto distruggere e che Socrate non era riuscito a trarre in vita, e di restituire la filosofia al suo oggetto, l'Essere, alla luce della nuova dottrina può tentare una soluzione di tutti quei problemi che fino ad ora non erano sorti o non erano stati affrontati. Nascono allora i primi tentativi di soluzione del problema cosmologico e con essi si fa presente anche il problema del rapporto dei due mondi.

Ma credo utile un'altra considerazione preliminare. La concezione del cosmo in Platone è maturata gradatamente; nel capitolo precedente abbiamo visto come non solo nei primi ma anche nei grandi dialoghi essa si affacci solo di sfuggita. Platone, anche quando aveva formulato la teoria delle Idee, prima della cosmologia, affronta altri problemi: quello della conoscenza, dell'anima e della sua immortalità e, nella *Repubblica,* del cosmo umano nella sua totalità. Il problema del mondo si può dire veramente trattato e risolto soltanto nel *Timeo.* Se si tien conto di ciò, le difficoltà che presenta la questione del rapporto tra Intelligibile e sensibile si presentano appianate. Prima del *Timeo,* Platone non aveva approfondito il problema cosmologico; dunque, nemmeno l'altro del rapporto dei due cosmi. Nessuna meraviglia perciò che gli accenni a questo problema presentino la stessa incompletezza rilevata a proposito del problema del mondo: fanno male quei critici che, appigliandosi a questo o a quell'accenno, vi fondano le loro interpretazioni audaci o arbitrarie.

Nel *Fedone* e nella *Repubblica* abbiamo indicato i primi tentativi consistenti di soluzione del problema cosmologico; in questi stessi dialoghi troviamo i primi accenni non di soluzione, ma di consapevolezza del problema del rapporto fra i due mondi. Ciò non significa che nei dialoghi precedenti non si possa spigolare: un sistema filosofico fin dal suo nascere ha in se stesso i problemi e le difficoltà che gli sono propri. Già nell'*Eutidemo,* alla domanda di Dionisodoro, se veda mai una cosa bella, Socrate risponde di sí, ma aggiunge che le cose belle sono diverse dal Bello, quantunque in ciascuna vi sia un che di bello ([1]): afferma cioè che le cose belle sono tali per la presenza della bellezza, ma *il* Bello è diverso dalle cose in cui è presente. Non che in Platone il problema sia già chiaro, ma c'è già e fin d'ora è posto come *presenza* della forma nelle singole cose, pur restando la forma diversa da queste ([2]). Nel *Carmide,* a sua volta, Socrate parla spesso di « presenza » della saggezza ([3]).

Nel *Fedro* poi troviamo il primo accenno della *mimesi,* che è uno dei modi con cui Platone presenta il problema in discussione e quello su cui insiste di piú ([4]). Poche anime, dice Socrate, ricordano ciò che hanno visto nel mondo iperuranio. Quando queste vedono qualche immagine delle cose di lassú (τὶ τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα) ne sono prese; ma, continua Socrate, della giustizia, della temperanza e delle altre virtú non vi è immagine nelle cose di quaggiú (ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώματα), ma a mala pena pochi, avvicinandosi alle copie (ἐπὶ τὰς εἰκόνας), contemplano il genere di ciò che è

---

(1) *Eutidemo,* 301 a. Cfr. *Eutifrone,* 6 a.

(2) Pare che ci sia anche un lontano accenno alla difficoltà. Dionisodoro, infatti, domanda (301 b): « Come una cosa all'accostarsi di un'altra può essere quest'altra? ».

(3) *Carmide,* 159 a; 160 d.

(4) È assolutamente arbitraria l'affermazione del Fouillée (*op. cit.,* vol. I, p. 139) che la *imitazione* « n'est qu'une métaphore, et non une explication scientiphique. Platon le sais bien, et il s'en tien le plus souvent, pour exprimer le rapport des objets aux Idées, au terme général de *participation* ».

copiato (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος) ([5]). E, di fronte alle cose belle, chi non è iniziato non si dirige subito verso la stessa Bellezza, quando contempla ciò che è bello; ma chi è invece iniziato, chi ha molto contemplato le Idee, quando vede un viso bello, « che imita bene la bellezza », da esso è attratto ([6]). Fin dal *Fedro* Platone parla, dunque, di *imitazione* e di *somiglianza* delle cose rispetto alle Idee. Ciò significa: *a*) che il problema, fin dal suo nascere, è posto in modo che non venga compromessa la trascendenza delle Idee; *b*) che Platone non dubitò mai, quale potesse essere la soluzione, che esistesse un rapporto tra i due cosmi.

Come nel *Fedro* si trova il primo accenno esplicito alla mimesi, cosí nel *Convito* troviamo la prima chiara formulazione della *metessi*. Anche questa volta si discorre della Bellezza e delle cose belle, della Bellezza che è sempre, e sempre identica a se stessa; invece « le altre cose belle partecipano di essa (τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα) e in modo che, mentre esse nascono e muoiono, ella né cresce né scema né subisce altro mutamento » ([7]). Il breve passo è di rilevante importanza per precisare il significato che Platone attribuisce alla metessi e per chiarire la portata metafisica della pretesa soluzione metessica del problema in questione. Coloro i quali vogliono vedere nella metessi compromessa la trascendenza delle Idee, o piú ancora una fase del pensiero platonico in cui il filosofo tenda verso la immanenza degl'Intelligibili nelle cose, sono confutati senza replica proprio da questa sua prima formulazione. Fin da quando Platone parla per la prima volta di « partecipazione » delle cose belle all'Idea, premette un lungo discorso ([8]) sul Bello in sé, che non lascia dubbi sulla sua trascendenza. Bastano le seguenti parole: il Bello in sé non è in alcun altro

(5) *Fedro*, 250 a-b.
(6) *Fedro*, 251 a.
(7) *Convito*, 211 b.
(8) Come dice il Guzzo, « un inno alla bellezza intelligibile », *Convito*, Firenze, Vallecchi, 1930, p. 115, n. 1.

(οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί), né in un animale né in terra o in cielo, ma è da sé, per sé, sempre immutabile (ἀλλ' αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). È evidente che, se Platone, nel momento stesso in cui parla di partecipazione delle cose all'Idea, scrive che l'Idea «non è in alcun'altra cosa» ma è sempre in sé, non attribuisce alla metessi il significato di immanenza. D'altra parte, l'affermazione che l'Idea è «sempre immutabile» esclude anche una parziale presenza della Idea nelle cose, perché altrimenti l'Idea non potrebbe essere μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (9). Aggiungo che, l'affermare l'immutabilità delle Idee e, insieme, la partecipazione delle cose alle Idee, non è una vera e propria soluzione del problema, ma un porre precisamente il problema del come le cose possano partecipare delle Idee, una volta che queste sono in sé, immutabili e trascendenti. La partecipazione non è la soluzione del problema del rapporto dei due mondi, ma una constatazione di fatto; la spiegazione di tale affermazione è rimandata a indagine posteriore.

Con maggiore insistenza battono sulla mimesi e sulla metessi il *Fedone* e la *Repubblica*. Svolgendo la teoria della reminiscenza, Socrate dice che quando la somiglianza è per noi un mezzo per ricordarci di qualche cosa, ci fa necessariamente pensare se la cosa che desta la memoria sia o no, per la somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα), in qualche parte manchevole rispetto a quella di cui desta il ricordo; e per risolvere il quesito, esemplifica: noi affermiamo l'esistenza di qualche cosa che è uguale, cioè di qualche cosa che è diverso da tutte le cose uguali, cioè l'Uguale in sé (αὐτὸ τὸ ἴσον). Non sono, infatti, la stessa cosa «le cose uguali e l'Uguale in sé». Ora le cose uguali non sono l'Uguale in sé e a questo restano molto inferiori; tutt'al piú si può dire che la cosa sensibile «tende» (βούλεται) ad esse-

(9) Ciò prova quanto sia debole argomento, per abbassare la data del *Fedro*, il fatto che in questo dialogo si parli di *imitazione*.

re come gli Enti che esistono in sé, ma non può ([10]), in quanto la copia non può uguagliare il Modello ([11]).

È affermata la separazione delle Idee dalle cose e, anche se non si usa il termine mimesi, non c'è dubbio che qui il rapporto tra gli Enti-Modelli e le cose-copie è mimetico. Il sensibile che è simile (ὅμοιον) all'Intelligibile, pur restando a questo inferiore; il sensibile, che tende ad essere «quale» l'Intelligibile, senza adeguarlo mai, sono espressioni che hanno significato solo in un rapporto mimetico. Ciò prova quanto sia erronea l'opinione di quei critici che dal *Fedone* vogliono escludere il concetto dell'imitazione.

In seguito Socrate torna sull'argomento. Se c'è una cosa bella, egli dice, al di fuori del Bello in sé (αὐτὸ τὸ καλόν), non vi è altra ragione che questa cosa sia bella, se non che essa partecipa (μετέχει) del Bello in sé. Perciò, continua Socrate, io non capisco piú e non mi spiego le altre cause sapienti ([12]), una volta che la vera causa è quella già detta, cioè che una cosa è bella per la presenza (παρουσία) o per la comunanza (κοινωνία) con il Bello in sé, o per qualsiasi altro modo. «Io non insisto su questo modo» (οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι), «ma dico solo che tutte le cose belle divengono belle per il Bello» (ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά). Si può dunque affermare che non vi è altra causa per cui una cosa si genera «se non perché partecipa dell'essenza di quella realtà di cui deve partecipare» (ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ)» ([13]).

Queste due pagine del *Fedone* sono rilevantissime per il nostro problema. Nello stesso dialogo la mimesi e la metessi si trovano vicine; ciò prova che Platone non attribui-

(10) E poco dopo dirà ancora «che tutte le uguaglianze sensibili aspirano (προθυμεῖται) ad essere come l'Eguale in sé, ma gli restano inferiori» (75 b).

(11) *Fedone*, 74 a - 75 a.

(12) Il VALGIMIGLI (*Fedone*, Bari, Laterza, 1934, p. 133) annota: «Quelle di Anassagora e in genere dei filosofi naturalisti». Bisogna però riconoscere che Platone non disconosce né i tentativi di Anassagora né degli altri presocratici volti a indicare una causa delle cose sensibili.

(13) *Fedone*, 100 c - 101 c.

sce ai due rapporti quella differenza notevole che i critici hanno voluto vedere. Ancora, oltre che di mimesi e metessi, si parla di «presenza» e «comunanza» e Socrate aggiunge che anche altre espressioni si potrebbero usare per dire poi esplicitamente che non insiste su questo o quel *modo* di definire il rapporto ([14]). Platone non poteva dire in maniera piú chiara che per ora di tale problema non si occupa; dunque, né la mimesi né la metessi né alcun altro modo sono la sua soluzione. Per ora il rapporto è affermato, non spiegato ([15]).

Lo stesso uso di termini si riscontra nella *Repubblica*. È sveglio, dice Socrate, colui che concepisce il Bello in sé ed è capace di contemplarlo in se stesso e nelle cose che ne partecipano (καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα), e non scambia queste con il Bello, né questo con gli esseri di esso partecipanti (καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτό οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος) ([16]). Insieme con la metessi si trova la mimesi, e precisamente dove Socrate dice che il filosofo, il quale ha il pensiero rivolto agli Esseri, non ha tempo di abbassare lo sguardo alle cose umane, ma guarda gli Esseri razionalmente ordinati ed essi vuole imitare (μιμεῖσθαι) e ad essi vuol rendersi simile ([17]). Né questo nella *Repubblica* è il solo accenno alla mimesi, ma molti sono i passi in cui Platone, anche se di sfuggita, rileva il rapporto mimetico. Cosí dove gli Intelligibili sono detti «paradigmi» (παραδείγματα) ([18])

---

(14) Lo nota anche il VALGIMIGLI (*op. cit.*, p. 134, n. 1): «A Socrate non interessa ora di determinare se questa aderenza dell'idea sia per *metessi* o *comunanza* o *mimesi* o altro».

(15) Il TEICHMÜLLER (*Geschichte der Begriffe der Parusie*, Halle, 1873) vuole scorgere un significato immanentistico in tutti i termini usati da Platone. Quanto sia arbitraria questa tesi ha dimostrato il CHIAPPELLI (*Sulla interpretazione panteistica* ecc., cit., p. 138). Cfr. anche STEFANINI, *op. cit.*, II, p. 240.

(16) *Repubblica*, 476 d. La κοινωνία di cui si parla a p. 476 a-b citata dallo STEFANINI (*op. cit.*, p. 240) non ha niente a che vedere con il problema che trattiamo.

(17) *Repubblica*, 500 c.

(18) *Repubblica*, 409 b-d; 472 d-e; 484 c; 540 a.

e i sensibili « immagini » (εἰκόνες) o fantasmi (φαντάσματα) ([19]), non c'è dubbio che Platone parla di rapporto imitativo. Ma in maniera ampia, per la prima volta, il rapporto tra i due mondi è raffigurato nel celebre « mito della caverna », fondato sulla relazione di somiglianza o mimetica. Com'è noto, Socrate invita Glaucone ad immaginare un'abitazione sotterranea a forma di caverna, che riceve luce dall'entrata, nella quale, fin da fanciulli, stanno degli uomini incatenati in modo da non potersi muovere e da essere costretti a guardare solo avanti. Una vivida luce di fuoco proietta da lontano i suoi riflessi nella caverna e in mezzo, tra il fuoco e gl'incatenati, vi è una via con un muricciolo. Degli uomini portano arnesi di ogni sorta e nella caverna si riflettono le loro ombre. Per i prigionieri queste ombre sono la realtà. Se qualcuno di loro fosse a forza liberato, dopo molta fatica, riconoscerebbe che prima vedeva ombre (σκιάς) e che solo ora è in prossimità dell'Essere (τοῦ ὄντος).

Con questo che, come tutti i suoi miti, ha un profondo significato filosofico, Platone non poteva accentuare di piú il distacco dell'Intelligibile dal sensibile, né in forma piú espressiva mettere in rilievo la trascendenza del Modello rispetto alla copia. Nel mito è infatti detto che la luce manda i suoi riflessi « da lontano », e che le Idee stanno al disopra e al di fuori del sensibile; delle Idee non arriva nella caverna sottostante che un'ombra (σκιά), anzi una pallida ombra. Ora, se l'ombra c'è per l'oggetto di cui è ombra, è assurdo parlare d'immanenza dell'oggetto nella sua ombra, del modello nella copia. Se, dunque, nel *Fedone* e nella *Repubblica* si parla piú di metessi che di mimesi, è evidente che tale supremazia della metessi non ha un particolare significato. Proprio nella *Repubblica* le cose sensibili da simili alle Idee o da copie sono ridotte ad ombre! Se la partecipazione implicasse la presenza sostanziale del-

(19) *Repubblica*, 402 e; 509 e, 516 b; 532 c, 599 a.

le Idee nelle cose, che i critici ad ogni costo vi hanno voluto vedere, siccome non è possibile che Platone nella stessa opera e tra pagina e pagina si contraddica, bisognerebbe dire che anche le Idee sono ombre. Pure, una simile conclusione è inevitabile per coloro che negano in Platone la trascendenza dell'Essere.

Aveva pertanto ragione Aristotele di considerare le Idee « separate » dalle cose ([20]), anzi se c'è un punto in cui il discepolo intese esattamente la dottrina del maestro è precisamente questo ([21]), quantunque poi, fraintendendo il χωρισμός, vi abbia trovato una difficoltà insormontabile e un problema non risolto. Possiamo dunque concludere che, quale sia il termine da Platone adoperato, sia esso imitazione o partecipazione, è sempre affermata la trascendenza delle Idee rispetto alle cose ([22]).

Dopo quanto detto, la questione della priorità della mimesi sulla metessi o viceversa, diventa secondaria. Sia che Platone abbia prima dato preferenza alla mimesi per poi

---

(20) Aristotele, *Met.*, I, 9, 991 b, 3; XIII, 4, 1078 b, 31. Per altri testi, Bonitz, *Index Aristotelicus*, 559 a, p. 26 e sgg.

(21) Esattamente osserva il Levi (*Il concetto del tempo*, ecc., p. 29) che, « per quanto si voglia negarne il valore, le serie testimonianze aristoteliche sulla natura trascendente delle Idee, del loro χωρισμός, sono pure decisive ».

(22) Oltre che dal Levi già citato, essa, a proposito della partecipazione, è riconosciuta anche dal Fouillée (*op. cit.*, I³, p. 139), il quale giustamente avverte: « Ce qu'il faut poser tout d'abord, dans la théorie de la participation, c'est que l'Idée, à proprement parler, demeure en elle-même et ne se confonde jamais avec les choses qui en participent. Elle se communique d'une certaine manière, et cependant, à proprement parler, elle demeure incommunicable en soi. Son immanence dans les choses ne l'empêche pas d'être transcendente en soi (χωριστή) ». Lo Stefanini invece (*op. cit.*, I, pp. 242-43), appoggiandosi ad altri studiosi (Steinhardt, *Platons Werke*, IV, p. 645; Siebeck, *Untersuch. z. Phil. d. Griechen*, p. 135) opina che « l'interpretazione panteistica di Platone non è falsa, ma incompleta: rispecchia uno sbocco momentaneo e un'esigenza permanente del platonismo, non una posizione stabilmente occupata ». E per un istante, continua l'Autore, perché subito « Platone avverte la difficoltà, anzi l'impossibilità d'insistere in una soluzione che, se dà ragione del divenire, compromette l'assolutezza del principio che è ragione di ogni cosa ». Quanto abbiamo detto sopra esclude che in Platone ci sia un panteismo anche momentaneo. Il *Fedone* e la *Repubblica*, a cui lo Stefanini appoggia la sua tesi, come abbiamo visto, provano precisamente il contrario. L'errore di simili interpreta-

accettare definitivamente la metessi, come vuole il Windelband ([23]); sia, invece, che la metessi sia stata preferita in un primo momento, a cui succede quello della preferenza della mimesi, come ha sostenuto il Fraccaroli ([24]), le cose, secondo noi, non cambiano; cioè Platone non ammette nemmeno per un momento la immanenza delle Idee nelle cose, e, come dimostreremo dopo, nessuno dei due termini rappresenta una soluzione del rapporto tra Intelligibile e sensibile. Certo nell'ultimo periodo prevale la mimesi sulla partecipazione, non perché quest'ultima presentasse maggiori difficoltà o potesse menomare la trascendenza delle Idee, bensí perché la mimesi si addice meglio alla soluzione che Platone nel frattempo aveva formulata del problema. Anche a non volere dire che la mimesi, « lungi dall'essere qualcosa di differente dalla metessi, ne sia una forma speciale » ([25]), resta fissato che l'uso dell'una o dell'altra non implica sostanziale mutamento nella metafisica di Platone, « né uno svolgimento piú determinato d'uno stesso pensiero », in quanto in questi termini, non è la soluzione, ma, anzi, la posizione stessa del problema; essi indicano un'affermazione, una semplice constatazione di fatto e nient'altro. Questa conclusione può sembrare arbitraria e perciò mi sforzerò di darne la prova.

---

zioni, come dirò subito, risiede nel considerare per soluzione del problema ciò che non è ancora tale.

(23) WINDELBAND, *op. cit.*, specialmente il capitolo *Il mondo come essenza e come divenire.*

(24) FRACCAROLI, *Timeo, Prolegomeni,* pp. 46-49. Secondo il Fraccaroli, nei dialoghi fino alla *Repubblica* (escluso il libro X), Platone considera solo quelle Idee « che non hanno un corrispondente reale nel mondo fenomenico, quelle dunque che si riferiscono alle qualità delle cose o alla loro relazione, in una parola al predicato ». Solo in seguito egli avrebbe considerato anche idee di oggetti sensibili. Ora, ammesse le due categorie d'Idee, « la spiegazione delle relazioni tra le idee ed i fenomeni è intuitivamente diversa ». Nel primo caso si ha la partecipazione, nel secondo la imitazione, la quale, secondo il nostro critico, predomina in modo assoluto nei dialoghi dalla *Repubblica* in poi. Oltre a poter provare che ciò non è esatto (nel *Timeo,* 51 a, per esempio, si parla ancora di partecipazione) l'errore per noi è sempre lo stesso: considerare per soluzione quello che per Platone non lo è ancora.

(25) CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. I, p. 99.

Messe da parte — anche perché questo non è il luogo di una loro critica specifica — le interpretazioni immanentistiche e panteistico-dinamiche, del resto implicitamente confutate in tutto il nostro lavoro, possiamo affermare, secondo la tradizione e gl'interpreti piú obiettivi, che le Idee sono Enti intelligibili, immutabili, in sé e per sé, costituenti un Cosmo che trascende il nostro mondo. È anche fuori discussione che per Platone le Idee sono il principio metafisico delle cose sensibili, la Causa necessaria, però non anche la causa *sufficiente* della sua generazione. Ed è qui il nodo della questione, sfuggito, ci sembra, persino agli interpreti piú aderenti al pensiero platonico ([26]). Se le Idee sono *una* delle cause del mondo sensibile, ma non l'*unica,* è evidente non solo che il problema del rapporto tra i due Cosmi non può spiegarsi con le sole Idee, ma anche che le Idee non entrano nella soluzione del problema stesso, che va cercata non nella Causa necessaria ma nella Causa efficiente del cosmo generato.

Ammettiamo per ipotesi che Platone abbia voluto, in una fase non breve del suo pensiero, risolvere il problema del rapporto tra Intelligibile e sensibile con le sole Idee, cioè ammettiamo la partecipazione e l'imitazione come soluzioni. Ne conseguirebbe: *a*) che le Idee, per essere la Causa unica della generazione del sensibile, devono essere concepite come Enti attivi, dunque come Intelligenze e non più come Intelligibili; *b*) che esse, in certo qual modo, o si calano nelle cose (partecipazione) fin quasi a immedesimarvisi, o, comunque, generino una copia (imitazione) di se stesse, facendosi cosí gli artefici del nostro mondo. Ora niente ripugna all'essenza del platonismo quanto il considerare le Idee come artefici delle cose e immanenti nelle cose stesse; ma non si sfugge a questa conseguenza, se la metessi

(26) Capone Braga, *op. cit.*, P. I, p. 101. La tesi di questo Autore combattuta dallo Stefanini (*op. cit.*, vol. I, p. 241, n. 10), non è da respingere del tutto.

e la mimesi vengono viste come soluzioni. Infatti, quando diciamo: «il rapporto tra l'Intelligibile e il sensibile, per Platone, si spiega *perché* le cose partecipano delle Idee o *perché* le cose sono ad imitazione delle Idee», queste parole hanno un senso se si ammette che le Idee sono la *causa* anche *efficiente* di tale partecipazione e imitazione.

Ed ecco nascere le grandi difficoltà: come le cose possono partecipare delle Idee, se queste sono χωρισταί dalle cose, in sé e immutabili? Come gli Enti possono essere nelle cose, pur restando fuori di queste e in sé e per sé? Difficoltà insolubili, ma che per Platone non esistono, perché il filosofo non ha mai pensato per un momento di dare soluzioni in contrasto con la sua teoria del Cosmo noetico. Né si può sottilizzare sul significato delle parole dicendo che, non sono le Idee a calarsi nelle cose, ma queste a volgersi verso le Idee partecipandone, perché questo discorso ha significato *dopo* la generazione delle cose, le quali per Platone tendono appunto ad adeguarsi all'Intelligibile, ma è senza senso *prima* della loro esistenza giacché non possono autopartecipare delle Idee o automodellarsi su di esse. Per concludere: le sole Idee, fino a quando sono come Platone le concepí, non possono risolvere il problema del rapporto tra Intelligibile e sensibile, né l'Ateniese ha mai pensato di risolverlo in tal modo. Ne consegue che la *partecipazione e la imitazione non sono soluzioni del problema,* come avevo affermato e ora credo di aver provato, *ma due espressioni o due modi con cui Platone vuole soltanto affermare che vi è un rapporto tra le Idee e le cose e che le cose esistono per le Idee, ponendo tale rapporto e i termini che lo esprimono come un problema ancora da risolvere.*

Inoltre, non vi è alcuna incertezza circa questo problema nei dialoghi fino alla *Repubblica*: quelle che sembrano incertezze sono solo espressioni del problema. Non è che Platone, usando i termini «comunanza», «presenza»,

« somiglianza », « partecipazione », « imitazione » ecc., riveli incertezza nel determinare il rapporto tra le Idee e le cose ([27]), perché essi non indicano affatto una soluzione del rapporto, bensí soltanto l'affermazione che un rapporto c'è. Non c'è oscillazione tra una soluzione e l'altra, ma soltanto un diverso esprimersi o dire sulla indiscutibile necessità della relazione tra Intelligibile e sensibile; come poi si spieghi che le cose generate partecipano o sono fatte ad imitazione delle Idee, cioè come si spieghino la mimesi e la metessi, questo appunto sarà il problema ancora da risolvere. Quando Platone, trattando *ex professo* il gran tema della generazione del cosmo sensibile, definisce in qual maniera le Idee debbano essere considerate causa necessaria del sensibile, allora risolve anche la questione di *come* possano esserlo senza contraddire alla teoria delle Idee stesse, cioè dà la soluzione del problema del rapporto dei due mondi separati.

2. — *Il problema dei due mondi dal « Parmenide » al « Filebo ».*

La conferma piú esplicita di questa nostra interpretazione la troviamo quasi all'inizio del *Parmenide,* quando Platone fa esporre dall'Eleate la critica alla dottrina delle Idee separate dalle cose.

Tu, dice Parmenide a Socrate, hai distinto da una parte certe forme in sé (χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα) e da un'altra le cose che ne partecipano (χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα) ([28]). Ora, ammessa questa separazione, la partecipazione viene ad urtare contro gravi difficoltà. Infatti: le cose partecipano dell'intera Idea o di una parte (ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους)? Se partecipano dell'intera Idea come mai l'intera forma, pur essendo una, può essere in ciascuno de-

(27) Levi, *Il concetto del tempo,* ecc., p. 15.
(28) *Parmenide,* 130 b.

gli oggetti? E nel caso che lo fosse, « essa sarebbe separata da se stessa » (αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη). Socrate risponde alla difficoltà con un'immagine: « come il giorno, pur essendo uno ed identico, è presente in molti luoghi, senza essere perciò separato da se stesso, cosí ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἕν è nello stesso tempo ἐν πᾶσιν ». Parmenide ribatte con un'altra immagine: « è come se tu, avendo coperto con un velo molti individui, dicessi che quest'unico velo è intero su tutti ». Esso non sta ὅλον su ciascuno, ma μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ ; dunque le Idee sono μεριστά e gli oggetti partecipano ciascuno di una parte dell'Idea. Non si può, pertanto, dire che l'Idea, pur dividendosi in parti, resti una ([29]). Inoltre, ammesso che le cose partecipino di una parte dell'Idea, si danno per un altro verso conseguenze assurde. Ad esempio, se dividiamo in parti la grandezza in sé, ciascuno degli oggetti sarà grande per una parte piú piccola della grandezza in sé; il che è assurdo. Un'altra difficoltà, e ben piú grave, si presenta, nota sotto il nome di « argomento del terzo uomo »: le varie cose grandi sono tali perché partecipano dell'unica ed identica Idea di grandezza; ma la grandezza in sé e le cose grandi, ove noi cerchiamo di comprenderle insieme, rimandano a un'altra Idea, a un'altra grandezza per la quale sono grandi. E questo rapporto, a sua volta, rimanda ad una nuova grandezza, e cosí all'infinito ([30]).

Socrate risponde che si può evitare quest'ultima difficoltà ammettendo che ciascuna Idea sia pensiero (νόημα) e non si riproduca in nessuna parte tranne che nelle menti (ἐν ψυχαῖς). Parmenide subito ribatte che il pensiero non può essere pensiero di nulla (οὐδενός), ma di un τινός e di un τινὸς ὄντος. Non c'è pensiero senza un oggetto del pensiero ed allora è sempre l'Idea che è oggetto del pensiero. Inol-

(29) *Parmenide*, 131 a-c.
(30) *Parmenide*, 131 d - 132 b.

tre: se le cose partecipano delle Idee e queste sono νοήματα è necessario dire che, o tutti gli oggetti sono pensieri e πάντα νοεῖν o che, pur essendo tutto pensiero, non c'è pensiero ([31]).

A questo punto Socrate abbandona la metessi e accetta la mimesi. «Coteste Idee, dice Socrate, stanno come paradigmi nella natura (τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει) e le altre cose somigliano a queste e sono copie (ὁμοιώματα) e questa partecipazione delle cose alle Idee non consiste in altro se non nell'essere somiglianti (εἰκασθῆναι) a loro». Ma Parmenide ripresenta l'obiezione del terzo uomo: le cose simili sono simili perché sono immagini dell'Idea della somiglianza e perciò è necessario ammettere un *tertium quid,* una nuova Idea, di cui le cose e l'Idea partecipano; e cosí, al di là dell'Idea, comparirà sempre un'altra Idea. Le cose non possono dunque partecipare delle Idee ὁμοιότητι. A cosí gravi aporie si va incontro quando si pongono le Idee come ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτά ([32]).

Cerchiamo d'intendere il significato di questa requisitoria fatta pronunciare da Parmenide contro le Idee separate dalle cose, e che probabilmente espone, per bocca dell'Eleate, obiezioni mosse alla teoria nella stessa Scuola, forse dal discepolo Aristotele. Comunque, a me pare che in tale esposizione Platone abbia voluto rilevare, piú che le difficoltà interne della dottrina, la incomprensione che ne manifestavano coloro che potevano muovere simili obiezioni; incomprensione, il cui motivo principale è appunto di avere scambiato l'affermazione che pone il problema del rapporto tra Idee e cose con la sua soluzione. Il mondo in cui l'Eleate formula la teoria della metessi non sembra lasciare dubbi.

Parmenide parla, infatti, di «parti» dell'Idea o di sua «presenza» totale nella cosa. È manifesto che qui la parte-

(31) *Parmenide,* 132 b-c.
(32) *Parmenide,* 132 d - 133 a.

cipazione è intesa, oltre che in senso immanentistico, anche in senso empirico e materialistico. Se l'Idea è un intelligibile puro, come si può parlare di parti? E la differenza tra il modo platonico d'intendere la partecipazione e l'erronea opinione degli interpreti, si fa ancora piú evidente con le due immagini, di Socrate e di Parmenide. In quest'ultima ritorna l'interpretazione empirica dei fraintenditori: come un velo non sta intero sopra i molti individui sui quali è disteso, cosí l'Idea non è intera in ogni cosa; quasi che l'Idea si potesse « tagliare a pezzi »! Questa critica, pare voglia dire Platone, basta esporla perché si confuti da sé. La partecipazione, invece, significa soltanto che nelle cose vi è un riflesso delle Idee, ad imitazione e somiglianza delle quali son fatte ([33]). Come poi ciò sia possibile non è ancora spiegato dalla metessi, esprimente solo la realtà di questo rapporto e non la sua ragione, come, attraverso Parmenide, intendevano i critici frettolosi.

Inefficace è pure la celebre obiezione nota col nome di « argomento del τρίτος ἄνθρωπος » ([34]). Essa è dovuta, oltre

---

(33) Giustamente, a questo proposito, il FRACCAROLI (*op. cit., Prolegomeni,* p. 51) osserva che Platone « avrebbe potuto anche aggiungere che di questa maniera d'intendere egli aveva dato un evidentissimo documento. La teoria dell'arte, infatti, quale è esposta nel decimo della *Repubblica,* non torna logica se non ammessa questa interpretazione. Se si dovesse intendere che le cose in qualche modo ricevono la esistenza loro dalla presenza in esse delle idee, si potrebbe subito opporre (e l'obiezione effettivamente è poi sempre vera), che l'artista non copia la cosa, ma attinge all'idea che in essa traluce, e perciò non può dirsi che sia, come Platone ci afferma, terzo di qua dalla verità. Solo a questo patto che nella cosa l'idea non ci sia e la natura fenomenica non sia altro che imitazione, solo a questo patto l'arte è veramente imitazione d'imitazione, è terza di qua dalla verità ». Esatto pure quanto a proposito dell'obiezione di Parmenide scrive il FOUILLÉE (*op. cit.,* I[3], p. 146) e che riproduciamo a rincalzo della nostra tesi: « Cette objection établit entre les Idées et les objets des rapports de *lieu*; elle dissémine les Idées dans l'espace, comme si ces principes de qualité et d'essence doivent être considérés sur le rapport de la quantité. Les objets sensibles sont dans l'espace et se distinguent par les lieux différents qu'ils occupent, par les parties dont il se composent. Mais l'Idée ne ressemble pas à la lumière qui se répand au loin et se devise à l'infini. Elle n'est ni *dans* ni *en dehors* de l'espace: sa nature supérieure, dit le *Timée,* échappe à ces déterminations de la quantité » (cfr. *Timeo,* 52 b).

(34) Com'è noto, l'argomento è anche accennato nella *Repubblica* (597 c),

che al modo erroneo testé accennato d'intendere le Idee platoniche ([35]), al modo non meno erroneo d'intendere la partecipazione e l'imitazione ([36]) come soluzioni. E in verità, se cosí fosse, l'argomento sarebbe imbattibile, in quanto il rapporto metessico tra l'Idea-Ente e gli oggetti, per essere concepito, rimanda a un nuovo rapporto, cioè ad una nuova Idea-Ente e cosí all'infinito ([37]). Ma una volta che la partecipazione e la mimesi non sono soluzioni, ma i termini del rapporto, l'argomento cade in quanto la causa che deve spiegarlo non è nel rapporto stesso, ma fuori e sopra di esso. È vero anzi quello che vogliono i critici che portano avan-

---

come scoprí il BAÜMKER «Rhein. Mus.», 34, pp. 82-83; cfr. però quanto scrive lo STEFANINI (*Platone*, II, p. 185 n., intorno a questa scoperta) e nel *Timeo* (31 a) ed anche nel *Fedro* (251 a). Cfr. sull'argomento per ampie informazioni L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, cit., pp. 21-50; 609-612. Pare che la paternità dell'argomento sia da attribuire al sofista Polisseno (come attesta Alessandro di Afrodisia), scolaro di Brisone e forse anche di Euclide, capo dei Megarici. Se cosí fosse, l'origine megarica di questa obiezione sarebbe indiscutibile (cfr. DIÈS, *Parménide, Notice*, p. 21). Sull'origine delle altre critiche mosse alla dottrina delle Idee gli studiosi sono ancora discordi. Lo Stallbaum per primo le considerò di fonte megarica e fu seguito dall'APELT (*Einleitung* alla traduz. del *Parmenide*, Leipzig, 1922, p. 23 sgg.) e in parte dal GOMPERZ (*Griech. Denk.*, II, l. V, c. XV, p. 347) e, da noi, da A. LEVI (*op. cit.*, p. 48). Questa opinione è stata combattuta dal Tocco (*Ricerche Platoniche*, Catanzaro, p. 101 sgg.; *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo*, «Studi italiani di filologia classica», 1884, p. 426 e sgg. e 432 sgg.), il quale attribuisce tutte le obiezioni ad Aristotele, dissenziente dal maestro prima della sua morte. Sono d'accordo con questa opinione il SIEBECK, *Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten*, «Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik», CVI, 1895, pp. 1-28) e il RITCHIE (*Sur le «Parménide» de Platon*, «Bibliothèque du Congrès intern. de philos.», IV, Paris, Colin, 1902, p. 172 sgg.). Contro di essa ha scritto P. ROTTA, *Del Platonismo in Aristotele*, «Riv. di filos. neoscolastica», 1921, p. 30. Il NATORP (*Platons Ideenlehre*, pp. 230, 242) le attribuisce a scolari dell'Accademia, che non avrebbero compreso la dottrina delle Idee. Da ultimo lo STEFANINI (*op. cit.*, II, p. 182) ne rivendica la paternità allo stesso Platone: «Non da un apprezzamento superficiale degli altri, ma da profondi interni dibattiti hanno origine le altre difficoltà». Quantunque forse ciò non sia del tutto infondato, sono dell'opinione che le critiche si debbano a scolari dell'Accademia e forse allo stesso Aristotele.

(35) Cosí credono critici autorevoli quali il NATORP, *op. cit.*, p. 392 e il ROSS, *Aristotles Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 194-195.

(36) Lo stesso argomento è infatti presentato da Parmenide a proposito della imitazione.

(37) Cfr. STEFANINI, *op. cit.*, II, p. 186.

ti la difficoltà del processo all'infinito, cioè che la soluzione di tale rapporto richiede un *tertium quid,* ma un *tertium quid* non come nuovo rapporto che ne includa altri infiniti, bensí come Causa unica che attua quello dei due termini (intelligibile e sensibile) senza rinvio ad altro. Possiamo concludere che l'argomento del terzo uomo, piuttosto che indicare una difficoltà del platonismo, indica quella insormontabile cui andavano incontro coloro che male intendevano la soluzione del problema della relazione dei due cosmi.

Il rimedio accennato da Socrate per eliminare tali pretese difficoltà — ridurre le Idee a concetti — indica la clamorosa rivincita che, proprio quando il suo sistema sembra essere vulnerato in un punto nevralgico, Platone si prende sui suoi avversari per bocca del filosofo di Elea ([38]). Se tutto è pensiero e la realtà ontologica s'identifica con la realtà logica, dice Parmenide, cessa il pensiero, anzi lo si annulla. Nemmeno da pensare che il concettualismo abbia suggerito anche fugacemente che il filosofo, per difendersi da alcune critiche, sopprimesse le Idee (e dunque rinunciasse alla propria filosofia) riducendole ad entità logiche! Non c'è dubbio che la critica di Parmenide all'ipotesi affacciata da Socrate colpisca una determinata posizione filosofica, o quella di scolari dell'Accademia, o quella socratica o quella ancora che forse cominciava a formularsi contro il platonismo e precisamente l'aristotelismo ([39]). Comunque, anche ad ammettere che Aristotele al momento non fosse fuori dell'orbita del platonismo (è ormai attendibile che almeno il primo Aristotele è stato strettamente platonico) ([40])

---

(38) Anche il Parmenide storico, il primo pensatore che affermò la trascendenza dell'Essere, non avrebbe esitato a far la critica del concettualismo brevemente prospettato da Socrate.

(39) Cfr. il vol. I di quest'opera, dove identifico la ipotesi concettualistica con la dottrina socratica.

(40) Cfr. in proposito le note ed importanti opere dello JAEGER tra le quali *Aristotele,* cit. (specialmente la prima parte) e del BIGNONE (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Firenze, La Nuova Italia, 1936). Secondo lo Jaeger, Platone stava scrivendo il *Parmenide* quando Aristotele en-

resta certo che la critica esposta dall'Eleate colpisce quella che sarà la posizione aristotelica. Per lo Stagirita le forme universali esistono negli oggetti particolari da cui il pensiero le estrae; e con tale riduzione delle Idee a forme immanenti nelle cose e a entità logiche, Aristotele credeva di aver avuto ragione del platonismo e di superare le sue difficoltà. La risposta che Parmenide dà a Socrate prova invece che perché ci sia un pensiero è necessario un logo assoluto, oggetto interiore e trascendente del pensiero, necessario anche perché le cose particolari siano e siano intelligibili. Altro è il valore del νόημα altro quello dell'εἶδος, né il significato ontologico di quest'ultimo può ridursi al valore logico del primo: se identifichiamo la metafisica con la logica, questa sarà logica dell'οὐδενός. Non resta allora che porre un rapporto tra Intelligibile e sensibile espresso nella metessi o nella mimesi, rimandando ad altra occasione la soluzione del problema. È questo il significato delle pagine discusse del *Parmenide.*

Dopo il *Parmenide,* a parte l'accenno, già visto, al Fiturgo nella *Repubblica* ([41]), Platone comincia a prospettare la soluzione del problema in discussione. Quantunque il *Sofista* non tratti del mondo sensibile, tuttavia, nel riconoscimento delle istanze del Non-essere, è un avvio alla soluzione del problema del sensibile stesso, di cui il Non-essere è un elemento essenziale. A mano a mano che Platone si avvicina alla formulazione della sua cosmologia si accorge che il problema del rapporto tra Intelligibile e sensibile importa: *a*) oltre al riflesso dell'Idea un qualcosa su cui tale riflesso s'imprima; *b*) un intermediario tra le Idee e il cosiddetto sostrato, cioè una nuova Causa, oltre alle Idee e una concausa ([42]). Questi due elementi sono già evidenti nel di-

trò nell'Accademia; io credo che questo dialogo sia stato scritto dopo il 367.

(41) Cfr. *Repubblica,* 597 a.

(42) La necessità di un'altra causa e di una concausa per spiegare il rapporto tra i due cosmi rende ancora piú evidente come la metessi e la mimesi non siano, di tale problema, la soluzione, ma i soli termini.

scusso mito del *Politico,* il dialogo che contiene l'accenno esplicito ad una Causa generatrice del cosmo sensibile. È detto che questo «fu dotato d'intelligenza da *colui* che da principio lo costituí (φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς)» ([43]). E accanto alla Causa, la concausa: quando Dio lascia il timone del mondo, questo gira a rovescio, spinto «dal fato e dalla sua tendenza innata (εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία)» ([44]); o, come è detto subito dopo, di tale cambiamento è «causa l'elemento corporeo della sua composizione, insito nella sua natura da epoca remotissima (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον)» ([45]). Col *Politico* si delineano chiaramente vari elementi necessari alla generazione del cosmo, con i quali si delinea anche la soluzione del problema del rapporto dei due mondi.

Abbiamo visto come anche nel *Filebo* si riscontrino gli elementi del cosmo nei «quattro generi» già illustrati. Accanto all'ἄπειρον, il πέρας, che abbiamo escluso essere l'Idea e identificato con il suo riflesso; e poi il μικτόν, o fusione dei due primi generi per mezzo della mediazione del Demiurgo (αἰτία). Anche le ultime pagine del *Filebo,* quantunque riguardino il bene e i suoi rapporti col piacere ([46]), riconfermano il rapporto tra il Cosmo noetico e il sensibile in termini di Modello e di copia, il primo fonte di ogni bene di ogni bellezza, di tutto ciò che è ordine e misura. Ed è proprio la cosmologia del *Filebo,* dove è riaffermato che le Idee trascendono il sensibile quantunque ne siano il primo principio metafisico, che pone chiaramente il problema del rapporto dei due cosmi e prepara la soluzione del *Timeo,* cioè l'unica che Platone ci ha dato, dopo averci

(43) *Politico,* 269 d. Molto opportunamente il Modugno (Platone, *Opere,* vol. VI, *Il Politico,* Aquila, Vecchioni, 1928, p. 67) cita come commento a questo passo la pagina 30 a del *Timeo.*

(44) *Politico,* 272 e.

(45) *Politico,* 273 b.

(46) *Filebo,* 60 c - 65 a.

detto i vari modi indicativi del rapporto. Infatti, perché ci sia il μικτόν è necessaria un'αἰτία: senza di questa il πέρας e l'ἄπειρον non potrebbero mai congiungersi; il πέρας non ci sarebbe, perché essendo esso il riflesso delle Idee, c'è in quanto c'è una Intelligenza nella quale le Idee si riflettono. La soluzione del problema è, dunque, da cercare in Dio.

3. — *La soluzione del «Timeo» e la difficoltà della cosmologia platonica.*

Nel dialogo si trova l'unica soluzione che Platone ha dato del problema del rapporto dei due mondi, ma nel *Timeo* si trova anche la grande difficoltà della cosmologia platonica, che, come subito vedremo, non risiede né nel problema del rapporto, né tanto meno nei termini che lo esprimono.

Fin dalle prime pagine del dialogo è posta la soluzione dell'aporia: bisogna distinguere ciò che sempre è e non ha origine, da ciò che si genera; quest'ultimo, per il fatto che è generato, deve avere una causa del suo esistere; tale causa è Dio. Come Dio ha generato il mondo? Guardando sempre a ciò che è allo stesso modo per servirsene come esemplare, e perciò la cosa generata è riuscita bella ([47]). E poiché il modello è bello e l'Artefice è buono — torna subito ad insistere Platone — è chiaro che Dio ha guardato l'Esemplare eterno (δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν), perciò il mondo è la cosa piú bella di tutte le cose generate e Dio l'ottima delle cause (ἄριστος τῶν αἰτίων) ([48]). L'«esemplarismo», fondato sul principio della mimesi, è pienamente formulato: le Idee sono le «cause esemplari» del reale sensibile ([49]). Tale esemplarismo è suggellato dalle ultime parole

(47) *Timeo*, 28 a: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.

(48) *Timeo*, 29 a.

(49) Quasi tutti i critici accennano all'origine pitagorica della μίμησις, ma ciò non deve autorizzare a dire che della mimesi si serve principalmente il

del *Timeo,* dove si dice che questo nostro mondo è un animale visibile comprendente le cose visibili, « immagine dell'Intelligibile » (εἰκών τοῦ νοητοῦ) ([50]). Anche la generazione del tempo è fatta perché il cosmo sia « piú simile all'esemplare » (μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα) ([51]), e tutto fino alla generazione del tempo è stato eseguito « a somiglianza dell'Esemplare » ([52]). Ed anche la generazione dei mortali, per opera degli dèi inferiori, è fatta « imitando » l'attività del Demiurgo ([53]). Cosí la poiesi, sia in Dio come negli dèi generati e negli uomini, è ridotta a mimesi: chi genera non accresce l'essere, ma i modi dell'essere, e il cosmo sensibile generato, nel suo insieme, non è che un *modo* dell'Essere.

È evidente, dai passi riferiti, che in Platone il problema del rapporto dei due cosmi nasce contemporaneamente a quello della generazione del modello sensibile e trova la sua soluzione *ipso facto* nella stessa Causa della generazione. Non esiste pertanto una soluzione dovuta alla mimesi o alla metessi nel senso che il mondo sensibile sia in rapporto con quello Intelligibile *perché* partecipa di questo. La soluzione invece va cosí formulata: il sensibile è in rapporto con l'Intelligibile perché vi è una Causa che opera tale partecipazione. In questo secondo caso, come abbiamo sostenuto, la

---

Timeo, dato che l'« eroe del dialogo è un pitagorico » (Fouillé, *op. cit.,* vol. I³, p. 138). Motivo troppo estrinseco, mentre il vero, come vedremo, è un altro.

(50) *Timeo,* 92 c.

(51) *Timeo,* 37 c-d.

(52) *Timeo,* 39 e.

(53) *Timeo,* 41 c. Cfr. anche 69 c. Non manca però un cenno alla « partecipazione », dove si legge (51 a) che la χώρα invisibile ed amorfa partecipa dell'Intelligibile (μεταλαμβάνον ... τοῦ νοητοῦ). Il Fraccaroli (*op. cit., Prolegomeni,* p. 54), preoccupato di sostenere che la mimesi prevale senza eccezione nei dialoghi dell'ultimo periodo, afferma che tale partecipazione « non ha che fare con le idee ». Non è vero: non ha che fare con le cose sensibili, ma qui è detto, anche se in forma non chiara e che denota l'incertezza di Platone, che la χώρα partecipa, sia pure « in povero modo », delle Idee. Il Capone Braga (*op. cit.,* P. I, p. 101, n. 1), che non accetta l'interpretazione del Fraccaroli, a tal proposito ricorda Aristotele (*Phys.,* IV, 2, 209 b, 33-210 a 2), il quale dice che lo spazio, secondo Platone, è ciò che è adatto a partecipare (μεθεκτικόν) delle Idee. Veramente in Platone l'affermazione non è cosí categorica e il testo denuncia la difficoltà del problema.

partecipazione non è piú una soluzione del problema del rapporto dei due mondi, ma un termine con cui è espresso il loro rapporto e, come tale, è un problema, la cui soluzione è nella Causa che genera il mondo fisico. Né vale obiettare che qui Platone parla di mimesi e non di metessi, in quanto la sostituzione di un termine all'altro, una volta che i due termini — come gli altri del resto — non indicano la soluzione del problema, ha importanza relativa. Platone nel *Timeo* non fa prevalere la mimesi per evitare i pericoli della metessi, ma perché meglio si adatta alla soluzione data al problema cosmologico in generale: una volta che il mondo è dovuto alla δύναμις τοῦ ποιεῖν del Demiurgo, al concetto del «fare» risponde meglio quello della mimesi. Ma in questo caso, del resto, mimesi e metessi vengono ad uno, in quanto dire che il mondo è fatto da Dio ad imitazione dell'Intelligibile, o che il mondo partecipa delle Idee perché Dio ha impresso nelle cose i riflessi ideali, è formulare in modi diversi la stessa soluzione.

Quale essa sia non c'è piú dubbio: il Demiurgo ha l'intellezione delle Idee e, Intelligenza e Bontà, vuol dare esistenza al mondo degli esseri particolari e finiti; a tal fine proietta, imprime, in qualche cosa di estraneo a Lui e a tutto l'Intelligibile, i riflessi delle Idee generando cosí le cose che ne sono immagini o copie. In questo processo della generazione del cosmo, c'è anche la soluzione del problema del rapporto dei due mondi. Infatti, se il mondo esiste per il Demiurgo che gli dà l'impronta delle Idee, consegue che nell'atto stesso della generazione del sensibile, se ne determina il rapporto con l'Intelligibile. La generazione non è che tale rapporto e c'è la generazione come rapporto perché c'è una Causa della generazione: soltanto Dio, dunque opera il rapporto tra i due mondi, e nella funzione mediatrice del Demiurgo è la soluzione del problema in discussione. Resta cosí dimostrato che l'interpretazione del problema è stata male impostata da Aristotele in poi, quando si

è vista la soluzione nella metessi e nella mimesi: prova inconfutabile ne è che le sole Idee, quantunque causa prima e necessaria perché il mondo esista, non bastano a farlo esistere, perché, immobili per essenza, *da sole* non avrebbero mai potuto dar movimento alle cose, né generare il divenire, che è estraneo al Cosmo noetico. Era necessaria una Causa attiva ed intelligente, Dio, che, assieme alla causa ideale e necessaria, è la causa efficiente della generazione. In Lui si riflette tutto il Cosmo noetico e *da* Lui l'Essere si riflette in un *quid* sottostante: ecco spiegato il rapporto tra i due cosmi, da Platone espresso variamente, anche se prevalentemente nei termini di partecipazione e imitazione.

A mano a mano che procediamo nella ricostruzione della cosmologia platonica l'importanza del Demiurgo acquista sempre maggiore rilievo. Torto di Aristotele e di quanti l'hanno seguito, ripetiamo, è anche considerare il Dio platonico un «mito». Se cosí fosse, mito sarebbe tutta la teoria cosmologica di Platone e, d'altra parte, poiché il mondo c'è, l'affermazione che le Idee ne sono i princìpi generatori snaturerebbe l'essenza del platonismo. Dio nel sistema di Platone è un principio metafisico ineliminabile, è la Causa efficiente del mondo, che gli dà ordine, razionalità e finalità. Non per nulla il filosofo ateniese rende esplicita l'essenza della speculazione presocratica, che l'origine del cosmo sensibile va cercata nel principio teologico, il solo capace di dare ordine razionale e finalità al divenire. Continua e si accentua in Platone il carattere precipuo del pensiero greco: la cosmologia espressa in termini di teologia (e la teologia ridotta a cosmologia) in modo che il significato del cosmo risieda in un suo ordine razionale, dovuto all'azione del principio teologico ([54]). Ciò evidentemente porta alla identificazione tra il principio teologico e quello cosmologico.

---

(54) Quanto detto intorno a Dio come causa ci consente un richiamo a Parmenide. Per l'Eleate l'Essere non è l'ἀρχή delle cose. Similmente per Platone le Idee non sono ἀρχή del sensibile. Le Idee stanno in sé e solo il loro riflesso,

Al lume della soluzione del *Timeo,* le difficoltà prospettate a principio del *Parmenide* manifestano la loro poca consistenza. E in primo luogo la cosiddetta difficoltà del « terzo uomo »; essendo inesistente il processo all'infinito sia del Modello che della copia, la difficoltà scompare — né si sarebbe presentata se la questione fosse stata impostata nei termini autenticamente platonici — perché è Dio, come principio della generazione, che attua il rapporto tra i due cosmi.

Come sappiamo, Dio genera il mondo per un atto di bontà, perciò non può generare che il migliore dei mondi possibili; che, se tale, non può essere che uno ed indissolubile, perché Dio non potrebbe crearne uno migliore. Dopo ciò, la duplicazione all'infinito della copia, voluta dall'argomento del « terzo uomo », non ha piú motivo di essere, perché importerebbe mondi infiniti; ma, se la ragione sufficiente dell'esistenza del mondo è d'essere il migliore dei mondi possibili, la duplicazione infinita dei mondi urterebbe contro il principio stesso dell'esistenza del mondo. La copia, come il Modello, non può essere che una: la migliore.

Del pari inconsistente è la duplicazione infinita del Modello. Una volta che Dio è la causa efficiente del mondo e il realizzatore del rapporto nell'unità del suo pensiero che si traduce in attività generativa, si unificano in Lui tutti i rapporti e cessa il processo all'infinito. La metessi richiedeva un *tertium quid*: ecco trovato in Dio questo *tertium quid*, senza che si debbano chiedere altri rapporti in quanto viene meno la entificazione del primo che si risolve in un atto della Mente divina ([55]). Il *Parmenide* aveva presentato la

---

attraverso l'attività del Demiurgo, si proietta nel mondo del divenire. La vera ἀρχή di Platone è Dio: ecco finalmente reso esplicita l'ἀρχή, miticamente adombrata nelle antiche cosmogonie o imperfettamente espressa dai primi filosofi presocratici.

(55) Lo Stefanini (*op. cit.*, II, p. 325) dà invece questa spiegazione: « È evitata la duplicazione del modello considerando che l'animale intelligibile, in quanto perfetto, può bensí "aver parte" ma non "essere parte": ché, se fosse parte, un altro animale piú perfetto lo riassumerebbe in sé e sarebbe quest'ultimo il modello, invece del primo ».

difficoltà del processo all'infinito, lasciando però intendere che Platone non se ne dava pensiero: e il *Timeo,* identificata la Causa efficiente con Dio, distrugge l'apparente difficoltà e risolve il problema del rapporto.

Appare ancora manifesta, alla luce del *Timeo,* la inconsistenza dell'altra obiezione del *Parmenide,* che se le cose partecipano delle Idee, queste devono essere nelle cose e dunque non possono essere in sé e perciò devono dividersi in parti, contro il principio della loro indivisibilità. Il *Timeo* chiarisce che l'Idea non è negli oggetti, ma in sé e che nel sensibile vi è soltanto l'*immagine* dell'Intelligibile; altrimenti il sensibile e l'Intelligibile s'identificherebbero, rendendo insussistente lo stesso problema in discussione. Quando Platone, dunque, parla di partecipazione (e i suoi interpreti, vicini e lontani, hanno torto a fraintenderlo) non la intende mai come presenza reale dell'Idea nelle cose. Ma è evidente che, una volta che anche la metessi nella cosmologia platonica sta a significare come il sensibile sia immagine o copia dell'Intelligibile, trova essa pure spiegazione nel Demiurgo. Svanisce la difficoltà dell'immanenza delle Idee nelle cose e con essa l'altra che l'Idea possa essere divisa in parti, quasi oggetto materiale ([56]). Possiamo ormai conclu-

Lo Stefanini stesso però (n. 3) si accorge che si va incontro ad altre difficoltà, che egli considera come un limite del platonismo. A me pare che lo studioso non riesca a portare Platone oltre la difficoltà in questione, in quanto anche nel *Timeo,* considera sempre il rapporto come attuabile senza l'intervento del Demiurgo. Del resto, lo stesso Stefanini, a proposito del *Parmenide* (*ivi,* II, p. 186), fa sempre, circa l'argomento del « terzo uomo », un'argomentazione già da noi citata, ma che riteniamo opportuno ripetere a questo punto: « La catena che non finisce mai ha inizio dal necessario entificarsi del primo rapporto mentale tra le cose e l'idea; per interrompere la catena non v'ha che spezzare il primo anello, cioè togliere ogni valore ontologico al suddetto rapporto e, per far ciò, togliere ogni valore ontologico all'idea, affinché questa, invece di unificare in sé il molteplice, non si aggiunga ad esso rendendolo infinito ». Ora, proprio la funzione mediatrice e l'attività generatrice del Demiurgo evitano l'entificarsi del primo rapporto mentale, per cui il valore ontologico del rapporto — senza negare l'ontologicità delle Idee — si trasferisce nell'atto generativo di Dio, che è il vero principio metafisico. La spiegazione, invece, che lo Stefanini dà della soluzione del *Timeo,* non risolve la difficoltà da lui stesso prospettata nel *Parmenide.*

(56) Cfr. Fouillée, *op. cit.,* I, III ediz., pp. 145-146.

dere che il problema del rapporto metessico o mimetico tra i due mondi non costituisce una difficoltà della metafisica platonica, perché il problema è risolto col Demiurgo quale causa efficiente della generazione. La difficoltà molto piú grave è invece altrove, e ci accingiamo a metterla in rilievo.

Quello che fin qui si è discusso riguarda il principio dell'Intelligenza, ma nel *Timeo* Platone parla anche del *principio della Necessità,* concausa del mondo sensibile. Come già detto, il filosofo ad un certo punto si accorge che, perché il sensibile possa avere sussistenza, è necessario un *quid* diverso dall'Intelligibile, che egli individua nella χώρα-ἀνάγκη. Abbiamo visto come il principio della necessità o « materiale », in un sistema come quello platonico, non possa considerarsi altrimenti che come Non-essere. Vediamo adesso quale difficoltà implichi la necessaria esistenza della concausa riguardo al problema che c'intrattiene.

La χώρα, per Platone, è l'appoggio, il sostegno del riflesso ideale, il quale ad essa, per se stessa assolutamente informe, dà impronta, uscendo ed entrando ([57]). All' immagine, per il fatto che è immagine, « è necessario ingenerarsi in qualche cosa » perché possa aggrapparsi all'esistenza, « o altrimenti non essere nulla » ([58]). Ora è proprio qui la vera difficoltà, non solo di spiegare la reale esistenza del mondo, ma anche il suo rapporto con Dio; il problema veramente grave del platonismo è quello del rapporto tra Dio e l'inesplicabile sostrato che è la χώρα-ἀνάγκη e, per conseguenza, tra Dio e il mondo.

Per Platone, *sono* solo le Idee e Dio; il Cosmo noetico s'identifica, in modo assoluto, con l'Essere: *è* l'Intelligibile,

---

(57) *Timeo,* 50 c. Qui è detto che « ciò che entra e ciò che esce, è sempre imitazione delle cose che sono » (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα). Altra conferma che le Idee non hanno a che vedere con i loro riflessi nelle cose. Lo stesso concetto è riferito subito dopo (51 a): la χώρα riceve in sé « le immagini di tutte le essenze che sono » (τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων ... ἀφομοιώματα).

(58) *Timeo,* 52 c: εἰκόνι ... ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι.

è l'Intelligenza, nient'altro. Sia l'uno che l'altra sono le due cause, necessaria ed efficiente, del cosmo sensibile. Ma dall'Intelligibile e dall'Intelligenza non può provenire se non ciò che è intelligibile nel suo ordine e nella sua razionalità. È il cosmo sensibile una realtà tutta ordine e razionalità? Se tale fosse, s'identificherebbe col mondo noetico, sarebbe soltanto logicamente, come pensiero del Demiurgo, e come tale solo possibile. Ma il cosmo sensibile non è l'illusione ingannevole di Parmenide ed ha almeno un grado di esistenza; pertanto tale esistenza, oltre alle due cause metafisiche, deve averne un'altra, quella precisamente che dà al mondo sensibile quella parte di necessità e d'irrazionalità, che gli sono connaturate; anzi il sensibile esiste come sensibile per questo elemento, che, rendendolo *altro* dall'Intelligibile, impedisce che con questo s'identifichi e consente che esista come altro. Il riflesso deve trovare un *quid* su cui riflettersi, il Demiurgo deve avere davanti a sé e *prima* della generazione un sostrato su cui imprimere il riflesso delle Forme ideali. Ecco la necessità metafisica, nella cosmologia platonica, di una concausa nella generazione del cosmo.

Sappiamo qual'è la funzione a cui è chiamata questa concausa: ricevere le forme perché esse abbiano esistenza, dando al sensibile quel dato ontologico che lo distingue dall'Intelligibile. Può nell'idealismo di Platone la concausa assolvere questo compito? Ecco il vero problema che la cosmologia platonica è chiamata a risolvere.

L'Essere s'identifica col Cosmo noetico; la χώρα è l'opposto (ἐναντίον) dell'Essere; dunque la χώρα è il Non-Essere in senso assoluto. Ma come può il Non-essere dare esistenza al riflesso ideale? Platone avverte la grave difficoltà e i suoi tentativi per risolverla sono inefficaci. Egli dice che la χώρα è εἶδος invisibile e, nello stesso tempo, ἄμορφον; cioè «ha una certa forma» ed è in pari tempo «priva di tutte le forme», una contraddizione in termini, ma logica: il Non-Essere, la Necessità emergono dal fondo tenebroso del-

l'irreale e dell'irrazionale e contrastano all'Intelligibile il dominio dell'Essere. Il Non-Essere, che nel *Sofista* è uno dei generi del Cosmo intelligibile e si ordina nell'insieme di questo e nel complesso dialettico, nel *Timeo* invece sembra che voglia assumere una realtà in sé, come l'opposto dell'Essere. Platone tenta la via di mezzo: il Non-Essere partecipa anch'esso delle Idee. Ma questa volta davvero la partecipazione diventa un problema insolubile. Platone se ne accorge e di fronte alla difficoltà si arrende confessando che partecipa, ma in una maniera incomprensibile ([59]). Egli non può sfuggire ad una tremenda alternativa: perché il Non-Essere dia esistenza alle cose dev'essere, e dunque, vi è un altro ente eterno, ingenerato, oltre all'Intelligibile; se solo l'Intelligibile è, il Non-Essere non è ed allora anche il sensibile non è. Il discorso della Verità di Parmenide sembra tornare suadente per disperdere il mondo nel nulla; e, nel caso che non venga ascoltato, sembra farsi avanti minaccioso il combattuto atomismo di Democrito per sommergere ogni ordine nel flusso caotico della materia. Ecco ancora presente, insoluto lo stesso problema: chi dà esistenza al mondo? Non bastano le eterne Idee, non basta il Demiurgo con la sua immensa bontà; è necessario altro, ma proprio questo altro *quid* è l'irrazionale. Tragico destino del mondo! Esso esiste, vive e soffre per liberarsi dall'irrazionale materia ed intanto è, vive e soffre per questa sua irrazionalità!

Coerentemente alla filosofia platonica la concausa dovrebbe identificarsi col Non-Essere: la materia, come privazione di essere ([60]). Intanto nel *Timeo* essa è il sostegno dei riflessi ideali e dunque in certo modo è. Nel primo caso, le cose ricevono l'esistenza dai riflessi; nel secondo dalla concausa. La prima ipotesi è impossibile, tanto che lo stesso Platone è costretto a ricorrere ad un sostrato cui il riflesso si

(59) *Timeo*, 51 a.
(60) Cfr. l'ultimo paragrafo del capitolo precedente di questo volume.

appoggi. La seconda, quella scelta da Platone, oltre che contraddittoria, involge altre difficoltà: *a*) che anche il Non-Essere è ed è allo stesso titolo dell'Intelligibile; *b*) che le cose sono, non solo *anche,* ma *soprattutto* per l'irrazionale materia. Alla prima difficoltà non si sfugge nemmeno quando Platone afferma il Non-essere partecipante in povero modo dell'Essere e non come un altro Essere. Se ammettiamo anche questa partecipazione, consegue che il Non-essere, come qualcosa che partecipa dell'Essere, nella filosofia platonica, diventa esso pure un *riflesso* dell'Essere. Ma, se cosí, come può dare esistenza agli altri riflessi? Se il riflesso potesse avere da sé esistenza concreta, non sarebbe stato necessario ricorrere al sostrato: proprio per la necessità di *qualcosa* che riceva il riflesso, il qualcosa non può essere un riflesso a sua volta; se è, non può essere che un essere. La somma di tanti riflessi dà per risultato sempre un riflesso e non quel mondo sensibile che si vuole spiegare.

Anche alla seconda difficoltà non si sfugge. Se la concausa è quella che accoglie le forme e si determina secondo esse dando esistenza alle cose sensibili, consegue che le cose esistono e si distinguono proprio per la presenza della concausa, che cosí diventa principio di esistenza o d'individuazione. Ma i princìpi della filosofia platonica esigono che le cose sono per quel grado di essere che hanno, cioè per la loro forma ideale. La contraddizione è evidente: le cose non sarebbero senza il sostrato o Non-essere, e d'altra parte sono per il riflesso dell'Essere. Oppure: *logicamente* le cose sono e sono anche comprensibili per quel grado di essere che è in esse; *ontologicamente* sono queste determinate singole cose per quel sostrato che le fa esistere e le distingue ([61]). È già presente in Platone la difficoltà aristotelica

(61) Platone nel *Sofista* (246 c - 247 d) critica i materialisti, i quali « tirano tutto giú dal cielo e dall'invisibile sopra la terra, pigliando davvero rupi e quercie con le mani » e affermano che c'è solo ciò che offre « appoggio e contatto », definendo corpo e sostanza (σῶμα καὶ οὐσίαν) come una cosa sola

dell'intelligibilità del reale. Possiamo ormai concludere che la vera difficoltà della cosmologia platonica non è nella partecipazione del sensibile e dell' Intelligibile, come ci siamo sforzati di dimostrare, in quanto il rapporto tra i due mondi trova la sua soluzione nella funzione mediatrice del Demiurgo, ma nella necessità di una concausa, la quale, coerentemente con la teoria delle Idee, deve identificarsi col Non-Essere. D'altra parte, perché il mondo esista, è necessario che abbia un suo essere; ma, siccome è per il Non-Essere, necessità e irrazionalità, il mondo esiste — i riflessi delle Idee possono avere esistenza — proprio per il sostrato irrazionale e non-essente. Il mondo sensibile anche nel pensiero platonico resta incomprensibile.

L'altra difficoltà insolubile sopra accennata, è il rapporto tra Dio e il mondo. A questo punto dobbiamo tornare al *Parmenide,* nel quale, oltre a quelle esaminate, è un'obiezione a cui il *Timeo* ha risposto esaurientemente, e che in questo dialogo si presenta in tutta la sua gravità ([62]).

Parmenide, osservato a Socrate che noi non conosciamo le Idee in sé perché non partecipiamo della Scienza in sé, afferma che la Scienza in sé perfettissima (τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην) è possesso esclusivo di Dio. Di qui, la conclusione che, come noi non possiamo conoscere la Scienza in sé perfettissima, cosí Dio non può conoscere qualcuna delle cose nostre, né i fatti umani (ἀνθρώπεια πράγματα). A Socrate tale discorso sembra θαυμαστός, ma non riesce a smontarlo ([63]).

(ταὐτόν). Essi però, almeno « i migliori », sono costretti ad ammettere che vi è qualche cosa d'incorporeo. Allora devono dirci che cosa c'è in comune tra questo qualcosa d'incorporeo e il corporeo, tanto da potere affermare che sia l'uno che l'altro *sono*. Lo stesso problema si presenta a Platone nella sua cosmologia. Egli distingue tra il σῶμα e l'οὐσία, ma è costretto anch'egli a dire che il « corpo » *è* come la « sostanza ». Il problema anche in lui resta insoluto.

(62) Vedi il capitolo sul *Parmenide* nel volume I di quest'opera.

(63) *Parmenide,* 134 c-e. Il dialogo accenna anche alle gravi conseguenze di ordine morale e di ordine gnoseologico: morali, perché Dio non avrebbe nessuna padronanza sulle cose e sulle azioni umane: gnoseologiche, perché non essendoci scienza se non dell'Essere ed essendo la conoscenza dell'essere pre-

L'obiezione è formidabile: il mondo estraneo a Dio, Dio estraneo al mondo, anzi il mondo per Lui inconoscibile. Il *Timeo* non risponde: perché mai se il mondo è generato da Dio, Dio non può comprenderlo? Il *Timeo* distingue nella generazione ciò che è dovuto all'Intelligenza da ciò che è dovuto alla Necessità. La Necessità è l'irrazionale, il Non-Essere, e come tale resta fuori della comprensione divina. Dio non può intelligere che il Bene, l'Essere, la pura Verità in sé; ma, perché il mondo abbia esistenza, è necessario l'opposto di ciò che per Dio è intelligibile: tra il mondo e Dio si scava l'abisso. Non per nulla Platone dice che Dio genera, del mondo, solo l'Anima, il corpo e il tempo, affidando agli altri dèi la generazione delle specie mortali. Il mondo dunque nelle sue cose particolari non è generato da Dio? Quale allora il suo significato? Ecco quanto ci resta da vedere.

---

clusa all'intelletto umano, quella che chiamiamo scienza delle cose non è vera scienza (145 c).

Capitolo III

FINALISMO, NECESSITÀ E SIGNIFICATO DEL COSMO SENSIBILE

1. — *Finalità e necessità nel mondo.*

Dalla ricostruzione critica della cosmologia di Platone, la prima considerazione che emerge è che il filosofo ateniese ha avuto una preoccupazione preponderante su qualsiasi altra: dimostrare che il cosmo sensibile ha una finalità e un ordine, contro il materialismo meccanicistico di Democrito. Una teoria cosmologica che identifica l'essenza delle cose con ciò che esse hanno di essere o d'intelligibile e pone come loro causa generatrice l'Intelligenza divina, determinata a generare da una necessità morale e generante secondo un ordine razionale, ha tutti gli elementi per potersi considerare una concezione finalistica del mondo sensibile. Né mai è in Platone, a tale riguardo, tentennamento o esitazione: «il mondo ha un fine» è per lui un atto di fede prima che un convincimento filosofico. Ciò fa che la cosmologia di Platone, quali che possano esserne le deficienze e le contraddizioni, sia il primo grande tentativo di un'intuizione spiritualistica dell'universo. Essa è delineata e costantemente conservata, tralasciando gli accenni secondari presenti in quasi tutti i dialoghi, nel *Fedone,* nella *Repubblica,* nel *Filebo* e nel *Timeo.*

Nel *Fedone,* la prima critica esplicita del meccanicismo; Socrate dice che da giovane voleva conoscere le cause di ciascuna cosa, perché è generata, perisce ed è. Meditò a lungo

se è vero, per esempio, che quando il caldo e il freddo fermentano, nascono e crescono gli esseri viventi; se noi pensiamo per il sangue, per l'aria o per il fuoco, o se pensiamo per il cervello che ci dà tutte le sensazioni (1); onde poi, per un meccanismo inesplicabile, si generano le facoltà intellettive come il ricordare, l'opinare, il conoscere (2). Il risultato di tale indagine fu che gli « si oscurò totalmente » (σφόδρα ἐτυφλώθην) quello che prima sapeva « con chiarezza » (σαφῶς) (3). Qui è combattuto quanto di materialistico e meccanicistico era nelle dottrine presocratiche e precisamente la formazione delle cose per un processo della materia e la derivazione del pensiero dal corporeo, cioè la negazione di una finalità e intelligenza nello sviluppo del cosmo. La confessione di Socrate, di non capire piú nulla dopo tali ricerche, ha un importante significato critico: spiegare il mondo meccanicisticamente con la materia ed il movimento è rendere tutto inesplicabile ed incomprensibile. La concezione meccanica dell'universo è irrazionale e come tale estranea alla nostra comprensione; è il Non-Essere logico a cui corrisponde il Non-Essere ontologico. Socrate, dopo aver addotto altri esempi, conclude che con questo metodo di ricerca non è riescito a rendersi conto perché una cosa si genera o perisce o è. È pertanto necessario un altro principio (4), né occorre ripetere quale, poiché già lo conosciamo: le cose sono belle per nessun'altra ragione se non perché partecipano del Bello in sé; cosí è di tutti gli enti.

---

(1) Per l'individuazione storica di queste dottrine, che a noi qui non interessa, cfr. VALGIMIGLI, *Fedone*, cit., p. 24 nn.; per Empedocle, BIGNONE, *op. cit.*, p. 360.

(2) In questo meccanismo delle sensazioni si può vedere un lontano antecedente della teoria della « sensazione trasformata » del Condillac.

(3) *Fedone*, 96 a-c.

(4) Anche ammettendo, come credo sia da ammettere, che realmente Socrate giovane abbia tentato la ricerca scientifica e che, dunque, qui Platone accenni ad una fase del pensiero del maestro, è evidente che la critica al meccanicismo, oltre che di Socrate, è anche di Platone; pertanto, le conclusioni sono sempre platoniche.

Alla materia e alla sua irrazionale trasformazione è sostituita da Platone una causa intelligibile ([5]).

Il riflesso ideale non costituisce soltanto l'essere delle cose, ma anche la loro finalità. Le Idee, come abbiamo visto, causa non diretta né immediata delle cose, in quanto un'azione diretta dell'Intelligibile ne compromette la immutabilità immobilità e trascendenza, non sono causa efficiente del sensibile. Come possono allora costituire la finalità del cosmo? Platone lo spiega con il fatto che esse sono come un peso e attraggono il mondo verso di loro. A piú riprese si incontrano le espressioni «il mondo *vuole* essere l'Intelligibile» ([6]); «le cose eguali *aspirano ad* adeguare l'eguale» ([7]) e simili. L'Intelligibile è dunque, un ideale di perfezione sempre desiderato e mai raggiunto ([8]). In questo tendere delle cose all'Idea, alla perfezione assoluta, consiste l'essenza dell'Eros platonico, argomento principale del *Convito* e del *Fedro* ([9]). L'Idea pertanto è la causa finale di tutto il cosmo sensibile.

Come causa finale e perfezione assoluta essa s'identifica col Bene. Ogni cosa ha il riflesso di un'Idea, cioè un grado di essere, che ne costituisce l'ordine e la perfezione. Ogni grado di essere, è, dunque, un grado di bene; e tutte le cose sono ordinate nel miglior modo che loro conviene, e

---

(5) *Fedone*, 100 c-d; 101 a-b.

(6) *Fedone*, 74 d.

(7) *Fedone*, 75 b.

(8) Questa interpretazione finalistica dell'Idea è stata ben chiarita dal WINDELBAND (*op. cit.*, pp. 106-110): come nell'anima dell'uomo con la percezione sorge l'amore o aspirazione verso il mondo delle Idee, cosí il fenomeno fisico è animato dallo stesso impulso, dall'aspirazione a rappresentare l'Idea e a diventare simile ad essa. L'Idea è cosí lo scopo di tutte le cose: l'Essere «è lo scopo del divenire». E pertanto, conclude il Windelband, «l'unica forma nella quale l'idea può essere causa dei fenomeni, è la causa finale» (p. 110). La dottrina dialettica dei due mondi è cosí intuizione teleologica del mondo. Nonostante ARISTOTELE (*Met.*, I, 9, 992 a, 29 e sgg.; I, 7, 988 b, 6 e sgg.) neghi che l'Idea platonica possa essere causa finale, tuttavia appare evidente la somiglianza tra l'Idea di Platone che attrae il cosmo e il Motore immobile aristotelico. Cfr. anche CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. I, p. 92 e n. 2.

(9) Dell'Eros platonico si parla soprattutto nel vol. I di questo lavoro.

a quest'ordine la loro vita dev'essere conforme. Cosí Socrate si trova in carcere e conversa con gli amici perché agli Ateniesi « parve bene » (ἔδοξε βέλτιον) di condannarlo e perché a lui pare pure βέλτιον restarvi anziché fuggire. Per le sue ossa e per i suoi nervi sarebbe stato « meglio » andare a Megara o in Beozia, ma per la coscienza, piú giusto e bello pagare la pena alla città. La « causa » (αἴτιον) vera e propria dell'essere e dello svolgersi degli enti, è, dunque, l'agire secondo il bene per meglio uniformarvisi e avvicinare sempre piú la sua perfezione ([10]).

Il finalismo del *Fedone* è sviluppato nella *Repubblica*. Nel libro VI l'Idea del Bene è come il principio incondizionato di tutte le Idee; il fondamento del giusto, senza il quale nulla sarebbe conveniente. Quale vantaggio, infatti, si avrebbe a possedere tutto senza possedere il Bene? Che cosa si potrebbe comprendere ([11])? Ciò che il sole è nella regione visibile è il Bene nella regione intellettiva rispetto all'intelletto e agl'Intelligibili (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα). E quando l'anima si rivolge ad oggetto illuminato dalla verità e dall'essere, capisce e conosce (ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω) e manifesta di avere intelligenza; e per l'appunto, ciò che al conoscibile dà la verità e al conoscente la δύναμις di conoscere si può chiamare Idea del Bene (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) ([12]). Pertanto, conclude Socrate: « nel conoscibile la Idea del Bene è la suprema ed ultima, e si vede a mala pena; ma, una volta veduta, si comprende che essa è la causa di tutto ciò che è retto e bello (πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία) ([13]).

Quantunque nemmeno nella *Repubblica* la concezione teleologica sia adeguatamente sviluppata ([14]), tuttavia è evi-

(10) *Fedone*, 98 e - 99 b.
(11) *Repubblica*, 505 a-b.
(12) *Repubblica*, 508 b-c.
(13) *Repubblica*, 517 c.
(14) Il Levi (*Il concetto del tempo*, ecc., pp. 19-20) avverte di non esa-

dente che l'esigenza fondamentale di Platone è quella finalistica. È oltremodo significativo come il Bene sia contemporaneamente principio di conoscenza e di valutazione morale, per cui ogni atto conoscitivo ha anche valore etico. Il Bene diventa criterio di verità e principio di intelligibilità: il sensibile è incomprensibile e irrazionale se non è visto *sub specie boni*. Il Bene è cosí Causa prima dell'Intelligibile e del sensibile, quantunque in questo il Bene sia solo come riflesso, un'immagine, per cui l'Idea è sempre causa indiretta. La *Repubblica* identifica la razionalità delle cose con la loro finalità, l'ordine logico con l'ordine morale, il grado di esistenza col grado di bene. Sotto la nozione del Bene il sensibile si unifica ed acquista intelligibilità, come sotto l'Idea del Bene si unifica l'Intelligibile. La finalità ontologica è causa non immediata della finalità fisica, e i due mondi, il sensibile subordinato all'Intelligibile, comprensibili soltanto perché ordinati secondo l'unica categoria del fine.

Ma le Idee come causa finale non risolvono, sole, il problema della finalità dell'universo, come le sole Idee non bastano a spiegarne la generazione: altrimenti sarebbero causa efficiente, cosa che Platone esclude. È necessaria allora una Causa efficiente, la stessa che generando il mondo lo ordina secondo il cosmo noetico. Tale ordinazione, dovuta all'Intelligenza, costituisce la finalità del sensibile, il principio che guida il corso del mondo verso uno scopo, il raggiungimento del quale costituisce ad un tempo la razionalità e il valore supremo di tutto il generato. Quantunque Platone dica a piú riprese che le cose tendono e vogliono adeguarsi all'Intelligibile o Bene, è evidente che tale tendenza e desiderio non possono essere intesi in senso letterale, perché le cose non hanno consapevolezza del loro fine, e la finalità può essere presente solo a un'intelligenza. Questa intelligen-

---

gerare nell'interpretare in maniera eminente la dottrina del Bene del l. VI della *Repubblica*; ma non bisogna nemmeno considerarla secondaria come in qualche punto fa supporre voglia fare il Levi stesso.

za è il Demiurgo, il quale appunto genera il mondo in modo tale che ogni suo fenomeno abbia un fine e tutti siano ordinati secondo un fine supremo, scopo del divenire nella sua totalità. Anche la finalità del mondo è spiegabile, dunque, per l'esistenza di Dio e ciò prova ancora una volta come il fulcro della cosmologia platonica sia il Demiurgo. Con la presenza del Demiurgo, infatti, il problema della finalità delle cose può avere la soluzione adeguata che ancora manca nel *Fedone* ([15]). I primi accenni si trovano nella *Repubblica,* nel *Politico* e nel *Sofista,* ma solo col *Filebo* e poi col *Timeo* se ne ha una soluzione elaborata.

Sappiamo che l'αἰτία del *Filebo* s'identifica col Demiurgo e che il mondo, come quel «mito» risultante dal πέρας e dell'ἄπειρον, è dovuto all'azione della Causa divina. Non molto prima della fine del dialogo Platone, e in base a quanto stabilito all'inizio, svolge, anche se brevemente, la sua concezione teleologica del cosmo. Bisogna stabilire due generi di cose, dice Socrate a Protarco: uno che è di per sé e l'altro che sempre tende ad altro; il primo eccellente per sua natura, il secondo «subordinato ad esso (τὸ δ' ἐλλιπὲς ἐκείνου)»; l'uno è causa, l'altro è effetto. Ciò che è di per sé è l'οὐσία ed è diverso (ἕτερον) dalla generazione di tutte le cose (γένεσις πάντων). Ogni generazione particolare avviene a causa di questa o quella essenza e tutta nel suo insieme a causa dell'essenza nel suo complesso. Fissato questo rapporto tra l'essenza e la generazione, Socrate trae la conseguenza che ciò che è causa della generazione di qualche

(15) Veramente anche nel *Fedone* non manca almeno la presenza del problema. A proposito del passo già discusso intorno ad Anassagora, Socrate dice di essersi rallegrato per aver udito il filosofo di Clazomene parlare di una Mente ordinatrice e causa di tutte le cose, perché conveniva perfettamente il porre la mente come causa di tutto. Da ciò pensò (ma poi rimase disilluso) che, per Anassagora, «questa mente ordinatrice ordinava tutte le cose nel loro insieme, disponendo ognuna nel modo che per essa è migliore». (τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ 97 b-c). È evidente che anche nel *Fedone,* la finalità del mondo per Platone è possibile per una Mente che ordina secondo il fine, che è appunto il bene.

cosa, va posto nella regione del bene (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ); invece, ciò che è generato a causa di qualche cosa, va considerato in un modo diverso ([16]).

I due generi distinti dal *Filebo* sono posti in chiaro rapporto: l'uno è il fine, l'altro subordinato a tal fine. Anche qui si legge che il generato *tende* sempre all'Essere, ma questa volta il rapporto è esplicito: il mondo tende alle Idee in quanto il Demiurgo l'ha ordinato in modo che tenda alla causa da cui ha ricevuto l'essenza. La causa è subito identificata col bene e la genesi con qualcosa di diverso, cioè non con il male, ma con ciò che, subordinandosi al bene, tende ad avvicinarsi ad esso come a suo unico e proprio fine; e ciò sempre perché il mondo è dovuto all'Intelligenza divina, che lo ha generato volgendolo verso il bene ([17]).

Nel *Timeo* la soluzione del problema della finalità del mondo si può dire lo scopo principale della costruzione cosmologica; nell'affrontare direttamente il problema del cosmo, il principio della finalità manifesta tutta la sua importanza di unico motivo che autorizzi una soluzione del problema cosmologico in generale. Il *Timeo* — oltre che l'inno del mondo, l'inno di Dio — incentra tutta la teologia cosmica nell'attività del Demiurgo ([18]). È Dio che prende come modello di perfezione il Cosmo intelligibile e ne fa la causa finale della sua generazione ([19]). Platone ha molta cura nel distinguere la causa finale dalla concausa meccanica ed irrazionale, pure indispensabile alla generazione del cosmo: egli dice chiaramente e ripetutamente che chi ama l'intelligenza e il sapere deve prima di tutto considerare le

---

(16) *Filebo*, 53 d - 54 c.

(17) *Filebo*, 28 d - 29 a.

(18) Non riesco a comprendere come M. Gentile (*op. cit.*, p. 138) possa scrivere che « il demiurgo rimane estraneo ai veri princìpi speculativi della metafisica platonica ». Quali sarebbero questi veri princìpi speculativi per i quali si può fare a meno del Demiurgo nell'interpretare la metafisica di Platone?

(19) Erra il Chiappelli (*op. cit.*, p. 166) quando, sulla falsariga di Aristotele (v. pp. cit. *supra*), nega che le Idee siano causa finale.

cause che si riferiscono alla natura intelligente (τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν), e quante si generano da altre, che vengono per necessità (ἐξ ἀνάγκης) mosse da altre ed altre ne muovono, deve considerare come seconde (δευτέρας) ([20]). Gli effetti di queste ultime sono meccanici ed esse stesse soltanto ausiliarie (ὑπηρετούσαι), essendo il bene generato, opera del Demiurgo. Pertanto, bisogna distinguere due specie: la necessaria (τὸ μὲν ἀναγκαῖον) e la divina (τό δὲ θεῖον), che dev'essere cercata in tutte le cose affinché possiamo vivere felici per quanto a noi è concesso; e la necessaria cercarla subordinatamente alla divina ([21]). Queste parole confermano la radicata convinzione che il mondo ai nostri occhi, senza la validità e il significato derivanti da una finalità, ci apparirebbe come immenso inutile meccanismo, la considerazione del quale non può generare che disperazione. La presenza della necessità sembra non spaventare Platone e lo slancio della fede la vince sulla convinzione razionale: la causa irrazionale nell'ordine intelligibile e teleologico del cosmo è volta anch'essa, in definitiva, a fin di bene ([22]). Sembra che l'irrazionalità acquisti trasparenza ed intelligibilità nella universale economia della generazione, e nel complesso del principio «del meglio», per cui la Bontà divina pare realizzarsi tutta e vittoriosa nell'insieme delle sue opere buone, nel totale attuarsi di un disegno razionale perfetto.

Che questa fosse l'esigenza di Platone traspare dalle pagine piú significative del *Timeo*. Nessuna cosa può essere buona e bella senza intelligenza, e siccome non vi è intelligenza senza anima, il Demiurgo diede al mondo un'Anima perché avesse anche intelligenza, come si conviene a ciò che è creato per opera della provvidenza divina ([23]). Unita

(20) *Timeo*, 46 e.
(21) *Timeo*, 68 e - 69 a.
(22) *Timeo*, 48 a.
(23) *Timeo*, 30 b.

l'anima al corpo, s'inizia il primo cominciamento di una vita perpetua e sapiente (ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου) ([24]), partecipe, per mezzo dell'Anima invisibile, di ragione e di armonia (λογισμοῦ ... καὶ ἁρμονίας) ([25]), bellissima e perfettissima ([26]). Qualsiasi carattere Platone attribuisca al mondo, la preoccupazione costante è di dargli un fine, renderlo perfetto e quanto piú possibile somigliante alle Idee; infatti, è ad imitazione dell'Esemplare eterno, affinché, a questo somigliando, ne riproduca in sé la perfezione; è uno, perché essendo il migliore dei mondi possibili, non ne può avere uno uguale, e poiché nella pluralità dei mondi non si giustifica piú la finalità ([27]), è e sarà sempre uno; è generato secondo le proporzioni matematiche, espressione del suo ordine e della sua razionalità ([28]); tutte le specie che lo compongono sono esaurite da Dio nella sua composizione perché nessuna causa esterna possa dissolverlo e pertanto gli è garantita l'immortalità ([29]): è di forma sferica perché la piú perfetta di tutte le forme ([30]); ha ricevuto moto circolare perché piú di ogni altro conforme a intendimento e saggezza ([31]); è stato dotato di un tempo infinito, immagine mobile dell'eternità, perché anche in ciò rassomigliasse all'Esemplare eterno ([32]). Si aggiunga la continua insistenza di Platone sulla bellezza e bontà del cosmo e il continuo accostarlo alla Causa, per allontanarlo dal regno della Necessità ([33]). Il tutto è poi riportato alla bellezza, alla bontà illimitata e alla perfezione assoluta della Causa efficiente, cioè del Demiurgo, in cui è la sua causa intelligente: nel discorso che Egli fa

(24) *Timeo*, 36 e.
(25) *Timeo*, 37 a.
(26) *Timeo*, 37 a.
(27) *Timeo*, 31 a.
(28) *Timeo*, 32 a e sgg.
(29) *Timeo*, 32 d - 33 a.
(30) *Timeo*, 33 b-c.
(31) *Timeo*, 34 a.
(32) *Timeo*, 37 c-d.
(33) *Timeo*, 28 b - 29 a.

agli dèi inferiori, come sopra accennato, raccomanda a costoro che generino gli esseri mortali seguendo il suo esempio, cioè secondo il criterio del meglio ([34]). Una volta che il mondo è generato per una necessità morale, cioè perché Dio è essenzialmente buono, la concezione finalistica dell'universo diventa conseguenza immediata. Da tale posizione metafisica e coerentemente ad essa discendono tutti i caratteri dal filosofo attribuiti al mondo e in quella trovano giustificazione. Cosí il Demiurgo congiunge l'Intelligibile e il sensibile, fa che la Realtà ideale, immobile e immutabile, dia luogo ad un'altra ad essa simile e secondo essa ordinata: l'ordine morale non è qualcosa di accidentale al cosmo, ma di esso costituente la sostanza e il principio. Fin dal primo cominciamento del mondo, il Non-essere è piegato ad accogliere in sé il riflesso dell'Essere, a uniformarsi all'ordine che l'Intelligenza divina gl'impone. La finalità non è soltanto propria dell'uomo, ma della natura tutta, che pure non ne ha consapevolezza: essa fa che l'universo diriga tutta la sua attività verso una sempre maggiore adeguazione dell'Essere, perché siano vinte le forze del disordine e del male, perché si realizzi lo scopo che Dio ha assegnato alla sua creatura. È il primo grande sistema teleologico del mondo, ove culminano gli sforzi della filosofia precedente e il sistema meccanicistico di Democrito trova la sua antitesi.

E tuttavia, il principio della Necessità permane irriducibile, né, per quanti sforzi il filosofo faccia, riesce ad armonizzarsi col principio antitetico dell'Intelligenza. Abbiamo visto come sia questa la vera difficoltà di tale aspetto della metafisica di Platone, che ne ha avuto consapevolezza, ma i suoi sforzi sono rimasti esigenza. Egli asserisce che l'Intelligenza di Dio ha avuto ragione della sordità della Necessità e l'ha, da ultimo, inquadrata nell'ordine e nella finalità del tutto. Asserisce, ma non dimostra e non può dimostrare, in

(34) *Timeo*, 41 a-d.

quanto l'armonia presupposta tra i due princìpi opposti è impossibile dal punto di vista del platonismo. Che può infatti significare la Necessità piegata dall'Intelligenza di Dio e volta non piú a contrastare, ma quasi a collaborare alla realizzazione della finalità del cosmo naturale? Solo che essa cessi di essere come Non-essere e si risolva in qualcosa d'intelligibile. Ma non si rischia con ciò d'identificare il mondo sensibile con le Idee e, dunque, di negarlo come tale? E, d'altra parte, come la Necessità può essere riducibile alla finalità, l'irrazionale al razionale, il Non-essere all'Essere o ad una sua forma, una volta che la Necessità non è intesa come un elemento immanente all'atto della generazione, come una necessaria degradazione dal Creatore alla creatura, ma come un'entità metafisica anteriore alla generazione ed eterna come le Idee e Dio? Platone non intende arrivare a questo dualismo e considera la Necessità come « informe », che nel suo linguaggio significa Non-essere. Ma se la Necessità è il Non-essere, l'esistenza del mondo sensibile, dal punto di vista platonico, non ha piú giustificazione; la Necessità, dice il filosofo, è qualcosa d'incomprensibile, ma non è eliminabile; nel mondo, c'è finalismo, ma c'è necessità: l'uno accanto all'altra e il loro armonizzarsi è un presupposto che non è possibile dimostrare.

Tale problema in Platone è presente fin dal *Fedone*. Socrate confessa — e nulla osta che la confessione di Socrate appartenga anche a Platone — che egli avrebbe appreso volentieri una dottrina che spiegasse il mondo secondo il principio del meglio, ma che di tale spiegazione restò privo, né fu capace di trovarla da sé o di apprenderla da altri ([35]). Fin d'allora dunque avvertiva la difficoltà di spiegare finalisticamente il mondo, una volta che quanto di meccanico e d'irrazionale è in esso, va escluso dall'intelligibile e presupposto all'attività intelligente del Demiurgo. La difficoltà

(35) *Fedone*, 99 c. Cfr. Levi, *Il concetto del tempo* ecc., p. 16.

si accentua nel *Timeo*. È vero che qui Platone trova la causa che spiega il mondo secondo il criterio del meglio e identifica con Dio il principio metafisico giustificante la finalità cosmica, ma per spiegare l'esistenza del mondo e il suo divenire è costretto ad identificare anche la Necessità con il principio metafisico dell'irrazionalità o del male, che limita irrimediabilmente l'attività intelligente del Demiurgo. Platone dice che il mondo è animale vivente ed intelligente, ottimo bellissimo perfettissimo; ma, in fondo, esso piú che l'«ottimo», è solo il «migliore» dei mondi possibili. Dice infatti che Dio deliberò che tutte le cose fossero buone, e che, per quanto possibile (κατὰ δύναμιν), non ve ne fosse alcuna disutile (φλαῦρον) ([36]). *Per quanto possibile*: «una parola — dice il Gomperz — che pesa molto e che impone dei limiti alla potenza divina» ([37]). Per tali limiti presupposti a Dio ed estranei alla sua attività, il meccanicismo si pone accanto al finalismo e, oltre che limitarlo, rischia di renderlo inspiegabile. Dopo la generazione resta qualcosa di φλαῦρον, che se non è la materia disordinata nel senso della prima generazione da noi esclusa ([38]), è però ciò che d'irrazionale permane dopo la generazione, nella stessa generazione, dovendo Dio «appoggiare» ciò che egli genera alla Necessità.

C'è un passo del *Timeo* in cui il principio della Necessità è affermato esplicitamente. Il Demiurgo, costituito il Tutto, divise tante anime quanti astri, e fece in modo di mostrar loro la natura dell'universo e le leggi fatali (νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους) ([39]): è dunque nel mondo una necessità che contrasta al suo finalismo, una necessità che limita l'in-

(36) *Timeo*, 30 a.

(37) Gomperz, *op. cit.*, II, p. 48.

(38) Cosí pare intendere il Fraccaroli (*op. cit.*, p. 165, n. 1), per il quale la materia disordinata «fu adoperata tutta dal Demiurgo acciò di *inutile* non restasse nulla: e la disutilità fu cosí effettivamente tolta via per mezzo dell'ordine il quale è *migliore* del non ordine». È certo questa l'esigenza di Platone, ma la Necessità permane e con essa il φλαῦρον.

(39) *Timeo*, 41 e.

finita bontà del Demiurgo e rende assai problematico il destino del cosmo.

2. — *Il significato del mondo.*

Nella costruzione cosmologica di Platone, che crediamo avere svolto con compiutezza, ha il mondo sensibile un significato? È la domanda cui ancora dobbiamo rispondere. L'atteggiamento di Platone di fronte al sensibile è duplice: o di svalutazione, specialmente nel *Fedone* e in parte nella *Repubblica,* o di rivalutazione come in parecchi dialoghi, ma soprattutto nel *Timeo.* Il primo atteggiamento si può dire parmenideo, il secondo eracliteo. Quando Platone affronta il problema dell'oltretomba e della destinazione dell'anima umana o quando tratta direttamente della teoria delle Idee, il sensibile gli appare ben povera cosa: o cade nell'oblio o, di fronte all'Eterno, svanisce nell'apparenza inconsistente; quando, invece, il sensibile gli si presenta come problema e le cose pongono le loro istanze, allora non nega ad esso il grado di essere che gli compete e cerca di giustificarne metafisicamente l'esistenza. Forse in nessun altro dialogo come nella *Repubblica* si presenta questo duplice atteggiamento: da una parte, tutta una disciplina severa perché il corpo venga educato a utile strumento dell'anima e cessi di essere ostacolo all'attività spirituale dell'uomo; dall'altra, il motivo ascetico della rinunzia al sensibile nella figura del sapiente, che vive nella pura contemplazione delle Idee, nella visione salvifica del Modello eterno lasciando alle spalle ciò che esiste o esisterà sulla terra ([40]), lontano dai vuoti rumori degli uomini comuni, incurante delle meschine risse della società, senza tempo per le vicende del mondo, perché vive quasi fuori del mondo ([41]). La sua anima tende sempre verso l'alto

(40) *Repubblica,* 592 a-b.
(41) *Repubblica,* 500 c.

e, se al governo prende parte, lo fa perché costretto dalla necessità morale di rendere migliori i suoi simili, traducendo nella società degli uomini quell'ordine intelligibile che la sua mente contempla. Egli è come in esilio in terra straniera ([42]).

Ma riesce davvero a tradurre questo ordine, cioè a realizzare in terra lo Stato ideale? Platone sa che il suo Stato resterà un Ideale, Stato di un mondo che non è il nostro. Il demiurgo politico non riesce, dunque, ad attuare nell'umana società il Modello; di qui il suo disprezzo per gli uomini e l'inutilità del sacrificio che gl'impone la necessità di governare. A che, allora, tutta la metodica educativa che Platone con tanta cura traccia nella *Repubblica,* se la società umana non potrà mai attuare lo Stato ideale? Il filosofo risponde: a tentare di adeguare il Modello. Si domanda: può tale adeguazione spingersi al punto da ridurre sempre piú nella sfera dell'ordine e del razionale quanto d'irrazionale è negli uomini? Platone non sempre ha questa fiducia e la sorte toccata a Socrate e i poco fortunati viaggi alla corte siracusana non poco contribuiscono a disilluderlo ([43]).

Il problema si ritrova identico nel *Timeo*: l'Intelligenza divina può ordinare il cosmo naturale nel momento della generazione in modo da dargli significato e validità, oppure il Demiurgo del mondo fisico incontra, nella realizzazione secondo il Modello, gli stessi ostacoli che il demiurgo politico nell'ordinare il caos dell'umana società? ([44]). Ecco il problema la cui soluzione può dirci quale sia il significato del mondo per Platone.

Prima del *Timeo,* il Demiurgo trova posto quasi nascostamente, non è ancora uno dei grandi temi speculativi. Tra la *Repubblica* e il *Timeo* intercorrono dialoghi quali il

(42) *Repubblica,* 517 c.

(43) Per il significato dell'uomo cfr. il volume I di quest'opera.

(44) Da notare quest'identità di problemi tra la *Repubblica* e il *Timeo* per meglio spiegarci perché il preludio di questo dialogo sia un riassunto di alcuni concetti fondamentali dell'altro (vedi quanto abbiamo detto prima).

Parmenide, il *Sofista,* il *Politico,* il *Filebo,* di argomento strettamente metafisico, nei quali il problema del mondo è secondario (tranne nel *Filebo,* il piú vicino al *Timeo*), ma dove pure il problema di qualche cosa di diverso dall'Intelligibile preme vigorosamente. Di fronte all'ascensione dialettica della *Repubblica* il sensibile perde consistenza e realtà, quasi disperso dalla luce folgorante e solare dell'Idea del Bene. Ma dopo la *Repubblica,* la soluzione del problema della realtà del sensibile si fa imperiosa, come condizione di altri importanti problemi. Se il sensibile non ha essere, come si spiegano la molteplicità e il divenire; l'errore? Il *Parmenide* e il *Sofista,* che tali problemi risolvono nella regione dell'Intelligibile, preparano il terreno perché venga risolto quello del Non-essere nel sensibile, di cui alcune pagine del *Politico* e del *Filebo* sono importante preludio. La spiegazione del sensibile è affrontata in pieno nel *Timeo,* dopo che il *Sofista* ha risolto il problema del Non-essere nel mondo intelligibile, e ha ammesso una certa realtà dell'immagine per risolvere il problema dell'errore. Fatte queste concessioni, Platone non poteva piú perdere di vista il problema del sensibile, né di nuovo ricacciarlo nella penombra oscura dell'indeterminato e dell'inconsistente. Di qui la urgente necessità di dargli una sistemazione completa, il cui centro metafisico, oltre che le Idee, è il Demiurgo. Ed è alla fine della descrizione della sua opera immortale, che sorge la domanda: si trova il Demiurgo di fronte a qualcosa d'irrazionale e d'irriducibile, come il sapiente governante della *Repubblica*? Riesce a vincere questo ostacolo e a dare al mondo naturale una significazione, come al mondo umano dovrebbe darla l'ordine politico-morale-religioso del sapiente? Riesce il finalismo a piegare la Necessità e ad instaurare nel cosmo quell'ordine morale, che è il problema massimo dell'idealismo platonico?

La risposta va cercata nel principio divino, fulcro della cosmologia platonica. È il Demiurgo che ordina il mondo

secondo un fine e dà un significato alla sua genitura; il suo concetto è sempre presente: il demiurgo dei nomi (*Cratilo*); il demiurgo morale (*Convito*); il poeta come demiurgo d'immagini (*Repubblica*); il demiurgo politico (*Repubblica, Politico*); il Demiurgo cosmico (*Timeo*). Dovunque per Platone c'è la presenza di un processo dialettico tra contrari (bene e male, unità e molteplicità, stasi e movimento, essere e non-essere, ecc.) là si richiede un principio che operi la mediazione, tramite una capace funzione demiurgica. Qui, in particolare, interessa vedere se il Demiurgo del mondo riesca davvero ad operare una mediazione, che giustifichi le reiterate affermazioni platoniche di una finalità e di un significato del cosmo sensibile. Abbiamo detto «mediazione» e la parola è appropriata: nel mondo c'è intelligenza e c'è necessità; il compito del Demiurgo è quello di armonizzare i due opposti, che, come impersonali, sono indifferenti all'esistenza del mondo, che è invece per l'Intelligenza e la Bontà divina. Ma proprio perché compito di Dio è di operare una mediazione, di cui uno degli elementi è l'irrazionale Necessità, proprio con questo, dico, al Demiurgo è segnato un limite. Il *Dio di Platone è metafisicamente limitato*; questo limite invalicabile della sua attività è lo scoglio contro cui si frange, nonostante i sommi sforzi, il tentativo platonico di dare un significato al mondo sensibile; e si affianca all'altra difficoltà — che tralasciamo ora perché svolta già ampiamente — di attribuire un grado di essere alla Necessità, che, invece, non può concepirsi che come Non-essere.

Il Dio di Platone, ma il Dio greco in generale, non è creatore nel senso cristiano del termine. La poiesi divina non è che imitazione e il mondo, genitura di Dio, è copia fatta ad imitazione del Modello. Due entità, le Idee e la χώρα, l'Intelligibile e l'Irrazionale, preesistono *ab aeterno* fuori dell'attività divina, e la limitano. L'Intelligibile non segna però una limitazione in senso proprio; esso è l'Essere, la pura Noeticità, la Perfezione assoluta, e come tale, non costi-

tuisce un limite di Dio, in quanto, anch'Egli essenzialmente perfezione ed intelligenza, trova nel mondo delle Idee quasi, obiettivata davanti a sé, la sua stessa essenza; il limite ci sarebbe se qualche cosa impedisse a Dio di determinarsi diversamente dalla sua stessa essenza. Non cosí per la χώρα, la quale costituisce veramente un limite; il Demiurgo genera le cose per bontà e dunque Egli, oltre che Intelligenza contemplativa, è anche Intelligenza attiva: la bontà costituisce pertanto la sua essenza, nella quale infatti abbiamo individuata la ragione sufficiente dell'esistenza del cosmo. Stando cosí le cose, la χώρα come principio metafisico dell'irrazionalità e della cieca Necessità, costituisce un limite all'attività del Demiurgo. Si consideri ancora questo: senza la χώρα le cose non potrebbero avere esistenza; ci sarebbero i puri riflessi ideali, non gli oggetti sensibili. Il mondo esiste, oltre che per l'opera di Dio, per l'eterna irrazionale materia, in cui è il principio d'individuazione.

Le cose esistono con ordine e razionalità per l'Intelligenza di Dio, ma esistono come *cose* individue e non riducibili alle Forme ideali, per la Necessità. Questa, come sappiamo, è concepita da Platone ora come avente essere, ora come Non-essere assoluto: di qui l'alternativa del filosofo, o di attribuire essere alle cose, o di considerarle ombre. La *realtà* delle cose è dovuta perciò alla χώρα e non all'attività di Dio; ma la χώρα è l'irrazionale; dunque le cose esistono — anche se abbiano del razionale — per quanto hanno d'irrazionale. Ma quale allora il significato del cosmo? E ha esso nonostante ciò un fine da raggiungere, e quale?

Cosí impostato il problema, lo scopo del mondo dovrebbe esser quello di un continuo perfezionamento, di una progressiva adeguazione all'ordine ideale, alla perfezione dell'Intelligibile, alla completa razionalità. Ma la sua realizzazione non mi pare consentita nei termini della cosmologia platonica. Infatti se il Non-essere, la Necessità, esiste *ab aeterno,* non potrà mai non esistere; inoltre, nella sua essenza, resta

estraneo al divenire delle cose, che è passaggio di forme, alternarsi di vari modi di essere, d'individui particolari, mentre la χώρα, dove le forme prendono consistenza, resta sempre la stessa. Il divenire sensibile è senza progresso e il suo scopo, l'unico che potrebbe avere, è reso nullo dal permanere della Necessità come Necessità. La vita universa non è processo di perfezionamento e per conseguenza il mondo non potrà mai redimersi dal suo male e dalla sua deficienza.

Ma non dice Platone che il Mondo «tende» e «aspira» all'Intelligibile e questo «vuole» e «desidera»? Quale il significato di questa esigenza? Ogni oggetto sensibile risulta di due elementi, un *quid*, spaziale o materiale che sia, irrazionale, e un riflesso ideale. Quando Platone dice che l'oggetto tende all'Intelligibile, significa che vi tende nell'unità dei suoi elementi, o in uno dei due che lo compongono ([45])? La prima ipotesi per Platone è impossibile, perché implica che l'elemento irrazionale a poco a poco cessi di essere tale e si risolva in quello razionale, mentre la Necessità è eterna e estranea al divenire, e come tale non può tendere all'Intelligibile, che è il suo opposto. Il tendere al mondo delle Idee ha dunque significato solo per l'elemento formale, il quale cerca di staccarsi dall'irrazionale Non-essere, cui è congiunto, per disperdersi nel Cosmo noetico e cosí sottrarsi al travaglio di un insignificante divenire. Ma se questo è lo scopo del mondo, non vi è perfezione per la cosa concreta, individua, ma per il puro riflesso ideale che non è la cosa esistente; e allora la cosa stessa, questo o quell'oggetto, nell'atto in cui tende all'Essere, tende al suo non-essere: infatti se tendere significa staccare il riflesso ideale dall'irrazionale materia, siccome senza l'«appoggio» la cosa perde la propria sussistenza, in ogni cosa il tendere all'Essere s'identifica col

(45) Qui non teniamo conto dell'altra difficoltà poco prima considerata, del come gli oggetti sensibili possano tendere all'Intelligibile, se non hanno la consapevolezza di questa loro aspirazione. Supponiamo qui che il Demiurgo li abbia conformati in modo che il loro svolgersi, anche se inconsapevole, sia ordinato verso questa tendenza.

desiderare il suo non-essere. Il fine del divenire non è piú, allora, quello di perfezionarsi e redimersi attraverso lo sviluppo del proprio essere, bensí quello di annientarsi. Lo scopo del mondo è nella perdita del mondo, e piú il mondo tende all'Intelligibile, piú si affatica a realizzare *il* proprio fine e piú si approssima *alla* sua fine. L'esistere del mondo è sempre in perdita e mai in guadagno, e anche per Platone, come per i presocratici, il mondo si salva quando si perde. Ciò spiega perché in Platone manchi il concetto della palingenesi finale, anche se accenna al « grande anno » ([46]), dice anzi che il mondo, per volontà del suo Generatore, è indissolubile: muoiono gl' individui, finisce il contingente, ma il mondo resta immortale nel tempo e col tempo. Platone, come ho notato, si accorse che la palingenesi, la conflagrazione universale, falliva al suo scopo; anche quando il mondo sparisse per comparire nuovamente (eterno ritorno), la sua totale purificazione sarebbe impossibile: il palcoscenico della vita universa si presenterebbe con la stessa impalcatura e gli stessi attori, le stesse stonature e le identiche deficienze. Platone affidò allora la generazione del mondo ad un Dio tutto bontà che lo compí come il migliore fra i possibili. Ottimo *non ha potuto* farlo, né lo potrebbe mai. Inutile, dunque, ammettere la sua distruzione: il mondo è indissolubile, perché migliore non potrebbe essere. Condannata per conseguenza a restare sempre tale, la vita universa, il divenire cosmico non potrebbe mai realizzare il suo fine se non nella sua fine; e, se il fine è irrealizzabile, il cosmo sensibile, nonostante tutto, è senza significato. Ciò però non deve smorzare il suo slancio verso l'Essere — questa l'esigenza vivissima in Platone —: il non potere non deve significare rinuncia. Il coraggio è l'unica salvezza dei vinti e la

(46) Non sono d'accordo con il TILGHER (*La visione greca della vita,* Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926, II ediz., pp. 14-15), il quale negli accenni al *Timeo* (22 a; 37 a e sgg.) trova anche in Platone la teoria dell'eterno ritorno. Platone, come sappiamo, dice esplicitamente che il mondo è uno e indissolubile.

lotta disperata non è meno bella e significativa della vittoria ([47]).

Questa conclusione, negativa in quanto al significato del cosmo sensibile, come s'è detto, a ben considerare è dovuta alla concezione di Dio, che Platone concepisce limitato dalla χώρα, cioè come Intelligenza ordinatrice, non come Principio volontariamente creatore. Di contro la χώρα è l'elemento eterno della γένεσις, principio invincibile di necessità e irrazionalità, caratteristica precipua del mondo del divenire ([48]). È in questo irriducibile dualismo delle due opposte entità metafisiche la difficoltà fondamentale della cosmologia platonica. Si considerino questi due punti: *a*) la χώρα è ciò che consente che le cose abbiano esistenza e ciò che le differenzia individuandole, ingenerata e senza fine, mentre i riflessi ideali vi sono infusi dal Demiurgo, che tutto genera, tranne l'elemento irrazionale; dunque nel mondo di veramente eterno, indistruttibile non c'è che l'irrazionale ([49]); *b*) Dio è limitato dalla Necessità di modo che, posto tale limite, il significato e il finalismo del cosmo sono compromessi senza che né l'Intelligenza né la Bontà di Dio possano provvedere a un mondo migliore; d'altra parte, la ragione sufficiente del mondo è Dio; dunque l'aporia della cosmologia platonica è di ordine teologico. Su Dio si fonda tutta la costruzione di Platone, come su un principio divino si fondano i tentativi cosmologici a lui anteriori, cosí che tutta la filosofia greca, da questo punto di vista, si presenta come una con-

---

(47) A questo proposito scrive giustamente il TILGHER: « pessimista è solo chi cede al dolore della vita e rinunzia a lottare, non chi, riconosciutolo, lo fronteggia con risoluta fierezza, deciso a non capitolare. Tale risoluta fierezza ebbero i Greci, e perciò la loro intuizione della vita non si può dire, in ultima analisi, pessimista » (*op. cit.*, p. 51). Ciò è vero, ma quando al mondo è negata qualsiasi speranza di perfettibilità, alla fine la lotta potrebbe cedere alla indifferenza se non alla disperazione.

(48) Cfr. CAPONE BRAGA, *op. cit.*, P. I, pp. 120-21.

(49) Si legge nel *Timeo* (52 b): « c'è una terza specie, quella della χώρα sempre costante ed indistruttibile » (τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον).

tinua meditazione su quel concetto di Dio, che solo in Platone assume forma compiuta e precisa; e se da questa concezione di Dio, come ci siamo sforzati di dimostrare, derivano le insuperabili difficoltà del platonismo, possiamo concludere che la speculazione greca fino a questo filosofo è tutta una teologia posta di fronte ad uno scoglio ch'essa non può superare; lo si potrà quando il Demiurgo platonico diventerà il Dio cristiano. Il Dio di Platone, in fondo, come l'artefice umano condannato nel libro X della *Repubblica*, una volta che la materia gli preesiste e lo limita, rischia di essere generatore di ombre, proiettate nell'opaca Necessità. Infatti, Egli genera il mondo per bontà e a tale generazione « provvede », ma una volta formato il cosmo, il suo compito si considera finito. Egli non assiste il mondo né vi infonde lo Spirito; il mondo si svolge da solo e Dio resta in sé, immutabile ed indifferente. E Platone ha coscienza del limite del suo Demiurgo: qualsiasi ulteriore suo intervento lascerebbe le cose come sono, la χώρα resterebbe il regno della Necessità. Al Dio platonico, generato il mondo, non resta che dimenticarlo nella contemplazione delle eterne purissime Idee.

Nel *Politico* abbiamo letto che Dio ad un certo punto abbandona il timone del mondo per poi riprenderlo. Perché lo fa? Non è Egli stesso, cosí, responsabile della rovina del mondo? Veramente spera che da solo possa procedere ordinatamente? Il cosmo dimentica l'ordine impressogli dall'Intelligenza divina, torna indietro e gira a rovescio, fino a quando Dio non riprende il timone. Il cosmo non si migliora; qualcosa, nella sua sconfinata e cieca « necessità », è piú potente di Dio stesso, e travaglia le creature facendole refrattarie alla perfezione: proprio il qualcosa che le fa esistere! Non per nulla Platone dice ripetutamente che del mondo c'è « credenza » (πίστις) e non « verità » (ἀλήθεια) ([50]), quasi confessando che, nonostante tutto, Parmenide aveva avuto ra-

(50) *Timeo*, 29 c.

gione di negare l'irrazionale Non-essere di fronte alla verità dell'Essere: la verità s'identifica con la Verità delle Idee e non può avere altri oggetti ([51]). Al sensibile, quantunque sia riflesso della verità ideale, l'elemento irrazionale vieta di elevarsi all'Intelligibile; l'appesantisce, traendolo verso l'insondabile abisso della χώρα, dove scompare senza traccia ogni sua forma contingente e si smarriscono la finalità e il significato della sua esistenza.

Il concetto platonico e greco in generale dell'esistenza ci appare chiaro: al di là di questo mondo vi è un Cosmo noetico, eterno, assoluto, perfettissimo. Qualsiasi altra cosa si aggiunga, esso nulla perde e nulla guadagna. L'esistenza delle cose è contingente rispetto all'Essere in sé e il mondo generato dal Demiurgo rispetto all'Intelligibile rappresenta una degradazione dell'Essere a modi contingenti di essere. Ma la degradazione non si ferma qui: al limite estremo vi è l'assoluto Non-essere, cui Platone è costretto ad attribuire una certa entità. Ogni differenziazione dall'Essere è degradazione, l'esistenza in generale è differenziazione dall'Essere, dunque è degradazione, perdita. Una volta che la Realtà è presupposta compiuta in sé, la conseguenza è inevitabile: qualsiasi altra esistenza è tale perché è deficienza di essere ([52]); l'esistenza e il suo divenire, non evoluzione, ma degradazione ([53]). Senza dubbio questa conseguenza è propria di molte concezioni, ma nell'idealismo platonico ha

---

(51) Cfr. Fouillée, *op. cit.*, p. 173.

(52) Cfr. Fraccaroli, *Timeo, Prolegomena*, pp. 15-16.

(53) Questa antitesi tra il concetto di degradazione e quello moderno di evoluzione, oltre che dal Fraccaroli (*op. cit.*) e da altri, è stata messa in rilievo dal Tilgher: « Se noi dall'assoluto non-essere ascendiamo la scala che conduce alla perfezione assoluta, il mondo ci apparirà come una gerarchia di esseri di perfezione crescente: se, invece, prendiamo il punto di partenza dalla perfezione assoluta, il mondo ci apparirà come una scala di esseri di perfezione decrescente. Ma non possiamo porci indifferentemente dall'uno e dall'altro punto di vista o da tutti e due insieme, come fecero i Neoplatonici, considerare il mondo come una discensione o come un'ascensione o come l'una e l'altra cosa insieme. Ma in tutti i casi siamo al polo opposto dell'evoluzionismo moderno... » (*op. cit.*, p. 29 e sgg.).

un significato e una portata sue proprie. A ben riflettere non c'è degradazione dalle Idee al Demiurgo, in quanto Dio non è qualcosa che è dopo le Idee, ma coeterno e perfettissimo come esse; non c'è degradazione nel riflesso, perché il riflesso come pensato dal Demiurgo, mentalmente, è eterno, immutabile e perfetto al pari delle Idee e della Mente che le pensa. La degradazione comincia con la generazione delle esistenze particolari, col passaggio dal mondo possibile al mondo reale; non è dunque metafisicamente insita nel concetto di generazione quale attuata dal Demiurgo, ma è dovuta all'elemento irrazionale a cui il Demiurgo è costretto ad appoggiare i riflessi ideali. Per conseguenza, mentre anche nella concezione cristiana la creazione implica degradazione dal Creatore alla creatura, e però la degradazione rimane implicita conseguenza dell'atto creativo, se la creatura non può essere perfetta come il Creatore; nel platonismo invece il principio della degradazione è estraneo all'atto generativo del Demiurgo, e sta nella Necessità, principio di deficienza e di ogni imperfezione, che entra a far parte dell'esistenza del mondo. Pertanto, in Platone, il principio degradativo ha portata metafisica, si pone come entità indipendente dall'atto divino, onde l'esistenza non è piú un bene — in quanto l'esistere imperfettamente è sempre meglio del non esistere affatto — ma è un male, o almeno ha un male che, messo fuori dell'attività di Dio e ad essa contrastante, non è piú riducibile: permane eterna a dare esistenza alle cose, ma una esistenza che non le fa e non le farà mai essere, che si oppone al loro perfezionamento e all'attuazione del loro fine. Ancora: un'esistenza senza significato.

Ciò ci autorizza alla seguente considerazione. La filosofia di Platone è una concezione spiritualistica del mondo, ma di uno spiritualismo che non è ancora il nostro, quello cristiano, che non riconosce nessun'altra entità metafisica oltre a quella di Dio: niente Gli preesiste e niente Gli contrasta. In Platone, invece, a prescindere dal mondo delle Idee, che del

resto è quello dell'Essere e dell'assoluta immutabile perfezione, c'è un'entità che è l'opposto dell'essere, del perfetto e del razionale e che è coeterna a Dio e da Lui indipendente. Metafisicamente non c'è dunque soltanto Dio come Intelligenza, puro Spirito assoluto; c'è anche il suo opposto, la Necessità cieca e materiale. L'ontologia platonica è pertanto spiritualistica a metà, in quanto ammette due principii ontologici: Dio e il Non-essere. Ontologizzato il Non-essere e fattone l'elemento necessario dell'esistenza del cosmo, nessuna meraviglia che il finalismo che il filosofo s'ostina a giustificare, resti irreparabilmente compromesso. Ciò conferma come tutta la difficoltà del platonismo sia di ordine teologico: respinto l'atomismo, perché nega intelligenza e finalità al mondo, e messo al posto del vuoto e del movimento un principio intelligente, Dio, il grande e nobilissimo sforzo si arresta frustrato da una insufficiente concezione di Dio. La materia resta fuori e continua ad essere la stessa dell'atomismo, l'elemento metafisico del reale sensibile: quale basta, cioè, perché nemmeno agli occhi di Platone il cosmo abbia mai il significato che pure egli gli vuole attribuire. Ma il concetto di degradazione si avvantaggia sempre su quello democriteo d'evoluzione. L'evoluzionismo può giustificare, infatti, la pretesa di andare dall'indistinto al distinto, dall'imperfetto al perfetto, dall'inferiore al superiore, solo se presuppone, contro le sue premesse e intenzioni, la perfezione in quel caos da cui vuole ricavare l'ordine del reale. In caso contrario, ha parlato a vuoto: se il caos è caos, e la materia è materia, non c'è da dubitare che resteranno sempre tali.

Platone, che vide la difficoltà del materialismo di Democrito, e perciò alla generazione presuppose il mondo delle Idee e al nostro diede un principio intelligente che lo facesse ordinato e razionale, non riescí tuttavia a dare un significato al mondo, come non riuscí il pensiero greco in generale. Resta solo il cosmo purissimo delle Idee, e Dio che eternamente le contempla, estraneo a questo mondo nono-

stante Bontà e Intelligenza. Il *Parmenide* dice che Dio ha la Scienza delle Idee, ma non quella delle cose sensibili e dunque non può conoscere il mondo, né conoscerci. L'obiezione che forse si fece lo stesso Platone è quasi una divinazione, una tremenda profezia. Il filosofo riconosce la deficienza della sua concezione teologica e la necessità di una piú vera concezione; riconosce che il Demiurgo ha cognizione del mondo fino a quando lo contempla nella sua Mente, ma non piú quando gli dà esistenza, perché questa si sostanzia della Necessità ineluttabile; allora abbandona la sua genitura al destino di divenire senza posa e niente sa del suo travaglio e del suo tormento. In questa estraneità di Dio alle cose e nella incomprensione del loro esistere si sintetizza l'angoscia del cosmo.

CONCLUSIONE

Fin dalle prime pagine della nostra ricerca abbiamo detto i due scopi principali di questa minuta disamina dei problemi cosmologici: *a*) dimostrare che nella filosofia greca vi è continuità di sviluppo, piuttosto che distinzione tra un primo periodo religioso e un secondo scientifico; a questo criterio abbiamo sostituito quello dell'unità del pensiero greco ([1]); *b*) malgrado tutti gli sforzi, la filosofia greca non può dare soluzione adeguata del problema della finalità e del significato del mondo; il cosmo agli occhi del filosofo pagano resta incomprensibile. In questa irrazionalità ed insignificanza dell'esistenza in generale abbiamo individuato l'angoscia cosmica, che travaglia la concezione greca dell'universo. Tale affermazione merita ancora di essere piú ampiamente trattata.

I Greci ebbero vivissimo il senso della natura, delle cui forze ed elementi tutta la loro mitologia non è che una divinizzazione. La natura scrutarono in ogni manifestazione, e con l'osservazione e la contemplazione cercarono tenacemente d'impadronirsi del suo significato. Anche se non vissero appieno la curiosità di nuove terre e nuovi mari e lo spirito avventuroso di noi moderni, investigarono la natura piú con la serena e pensosa meditazione, che con il percorrerla da un capo all'altro, sondando il mondo piú che con gli occhi, col pensiero. Instancabili in questa meditazione, su di essa tornavano con una persistenza unica.

---

(1) Come già avvertito, il volume I de *La metafisica di Platone* conteneva una parte sul pensiero greco fino a Socrate.

A mano a mano che il filosofo greco medita sul mondo, questo gli si distacca dalla natura da cui la meditazione ha preso le mosse, e gli si configura come un cosmo in sé bellissimo, perfettissimo, compiutissimo, puro ordine e assoluta razionalità; non piú natura sensibile, il cosmo si staglia nitido in una regione iperurania, e l'uomo non vi vede piú il divenire contraddittorio del sensibile, il mutevole avvicendarsi che è dialettica incessante di vita e di morte, di esistenza precaria e di eterno nulla; ma contempla estatico l'Essere immobile ed eterno. La giornata della vita, sonante di sempre nuovo travaglio, svanisce di fronte al grande silenzio dell'eternità. Le molteplici, atroci disarmonie dell'esistenza si compongono e placano nella muta armonia delle ruote stellate. Il greco parte dal mondo per dimenticarlo, o per foggiarsene un altro diverso.

Questo processo meditativo lo porta dal panteismo al Divino: da Omero a Platone, da Aristotele a Plotino, tranne qualche eccezione, è un lento processo di depotenziamento della natura. Gli antichi miti che in ogni elemento e fenomeno raffigurano un Dio, che divinizzano gli uomini, la terra, l'aria, le acque, che popolano di Naiadi i fiumi e le sorgenti, di Driadi i boschi, di Oreiadi i monti, per cui l'uomo ad ogni momento vive in comunione con la divinità; questi miti a poco a poco perdono efficacia e il divino si separa dalla natura fino a configurarsi nell'Essere perfettissimo e trascendente. Nasce cosí il dualismo metafisico, la caratteristica piú spiccata del pensiero antico, tra Divenire e Essere, Natura e Intelligibile, contingente e Assoluto. L'Essere, l'Assoluto, si fa l'oggetto proprio del pensiero, l'oggetto della filosofia di cui solo vi è scienza, e rispetto al quale il mondo sensibile si manifesta come la regione del contingente, del male, dell'irrazionale, assumendo il rango secondario dell'inferiore rispetto al sommo.

Il dualismo, esasperato, diventa lacerante e il pensiero cerca di ricomporlo. In questo titanico costante inefficace

tentativo di avvicinare Essere e Non-Essere, la potente drammaticità della speculazione greca. Se il filosofo greco era pervenuto alla convinzione che il mondo sensibile dovesse avere una causa e questa dovesse essere un principio divino — che in Platone diventa il Dio tutto intelligenza e bontà — significa che egli non riesciva a vedere come razionale l'esistenza del mondo, considerato come causa di se stesso, come avente in sé la propria origine ed il proprio significato; alla mente greca il mondo non appariva comprensibile. La vita familiare e politica, il volgere degli eventi a volte incalzanti e senza respiro, il divenire delle cose, il nascere e il perire, tutto, insomma, che era oggetto dell'esperienza quotidiana, nonostante il fascino suggestivo e la multiforme bellezza, era come se non ubbidisse a un ordine razionale. Da tale insufficienza dell'esistenza nel giustificare se stessa, sorge nel pensiero greco l'esigenza di cercare in un principio ultimo l'origine e il fine del mondo; dapprima lo s'immedesima col mondo, ma quando si vede che la concezione panteistica non soddisfa, lo si stacca da esso e lo si considera come un oggetto in sé, l'Essere uno, eterno immobile.

Parmenide fu il pensatore che rivelò al pensiero antico che cosa in effetti esso cercava. Avere affermato la necessità di un principio metafisico trascendente di natura teologica, ponendolo ad oggetto primo della filosofia, e l'avere cercato in esso la chiave per risolvere il problema dell'origine e della finalità dell'esistenza, questo, a mio avviso, il grande merito della filosofia greca, in quanto ha colto la vera esigenza del pensiero umano. E se l'ulteriore processo speculativo ha sostituito una nuova concezione del principio teologico, riparando cosí alla vera deficienza della speculazione greca (che appunto per questa deficienza non riescí mai a giustificare l'esistenza), ha conservato intatta la conquista degli antichi sapienti, che la filosofia è meditazione dall'Essere su l'Essere; e

quando non l'ha conservata ha perduto con essa il senso della speculazione.

Una volta posto il dualismo tra l'Essere e il divenire, lo sforzo del pensiero greco si concentra nello spiegare il divenire sulla base dell'Oggetto in sé; tuttavia, alla mente del filosofo greco la vita universa rimane incomprensibile. Di fronte all'Oggetto, tutto il soggettivo tende a svanire e il contingente, come la farfalla che si avvicina al lume, muore nell'eternità. Neppure Platone, che piú d'ogni altro ha sentito l'esigenza di comunicare al divenire la verità e la perfezione delle Idee attraverso una scintilla dell'Intelligenza divina, è riescito a dare al mondo validità e significato. Tutta la filosofia greca è impegnata nel problema di dargli un ordine razionale — donde la poca fortuna dell'atomismo —; eppure il pensiero ellenico tramonta, vinto, con Plotino. Nessun popolo ha costruito come i Greci grandiosi sistemi cosmici, eppure nessuno di essi rende ragione del nostro mondo. Ciò spiega, per citare un caso tra tanti, come in Pindaro, accanto all'esaltazione della potenza dell'uomo, vigorosa e quasi divina, se ne trovi la definizione come sogno di un'ombra; impossibile staccarlo da ciò che è caduco e irrazionale: Prometeo bagnava di lacrime l'argilla da cui formò l'uomo. Alla Grecia, che non poté conciliare l'Essere col divenire, lo Spirituale col naturale ([2]), mancò, per dirla con s. Paolo, «la speranza della salvezza» ([3]).

Il Greco non vide nel mondo altra salvezza che quella della sua perdizione. Di qui la fortuna del concetto dell'eterno ritorno. L'Essere è *ab aeterno* perfettissimo ed immutabile; qualsiasi aggiunta, imperfezione, caduta, contraddittorietà. Fuori dell'Essere, invano divengono e si travagliano mondi infiniti: nessun progresso, nessun perfezionamento. L'unica speranza è nella loro dispersione, il loro senso è nella morte.

---

(2) Diversamente è affermato dal Bignone, *Empedocle*, cit., p. 235.
(3) S. Paolo, *II Tessal.*, 5, 9.

Ma dopo la morte di uno o di infiniti mondi, chiuso un ciclo, un altro comincia per subire la sorte del primo; cosí all'infinito.

Ecco ciò che «sbigottiva i Greci d'inesprimibile orrore» ([4]). Posti *ab aeterno* l'Essere e il Non-essere, l'Intelligenza e la materia, *ab aeterno* il circolo delle nascite e delle morti si svolge, girando su se stesso senza significanza alcuna. Eppure il pensiero greco si è sforzato di dare un significato alla vicenda del mondo. Platone tale significato ha espresso nella tensione del sensibile all'Intelligibile, attraverso una dialettica, cosciente nell'uomo, incosciente nelle cose tutte della natura. Ma che significa tendere? Elevarsi dalla contingenza e dalla molteplicità, staccarsi da quanto d'irrazionale ha in sè, ascendere a grado a grado alle Forme ideali fino a confondersi, a disperdersi in queste. Il divenire tende alla sua dissoluzione nell'Essere. L'anelito del mondo è l'annullamento. Di qui l'istanza parmenidea di segregare l'Essere dal divenire, e ridurre questo al puro Non-essere; di qui il concetto, presente piú o meno esplicitamente in tutto il pensiero greco, che scopo della vita sia la fuga da essa e che sia condanna il continuare a vivere in altre forme. Ciò consegue dalla concezione della materia come Non-essere metafisico: se vivere nel mondo è passare per configurazioni diverse del Non-essere, e dunque dalla vita terrena non può staccarsi il male, il contraddittorio e l'irrazionale, il meglio è non esistere. Il Non-essere metafisicamente inteso toglie la possibilità e impedisce la speranza di un perfezionamento; la scomparsa del mondo non si deve ad una perfezione raggiunta, ma al bisogno di porre fine al suo eterno essere male, cioè di salvarlo annientandolo.

Di qui l'antitesi tra la concezione pagana e quella cristiana dell'universo. Per il greco, posto il Non-essere come entità

---

(4) TILGHER, *op. cit.*, p. 20. All'inizio di questo scritto è ben lumeggiata la teoria dell'eterno ritorno.

metafisica anteriore all'atto con cui Dio, o quale sia il principio, genera il mondo, la redenzione, la salvezza del cosmo diventa impossibile e allora non v'è altra via che la salvezza *dal* mondo, che è annullamento dell'esistenza; per il cristiano, che nulla presuppone all'atto creativo di Dio e non ontologizza il Non-essere, il fine del mondo è il continuo perfezionamento, la progressiva eliminazione delle sue imperfezioni, cosí che tutto assurga al regno luminoso dello spirito. Per il cristiano la vita universa si risolve nella salvezza *del* mondo e *col* mondo, nella finale redenzione e trasfigurazione, cioè nella sua totale spiritualizzazione. Se anche per il cristiano, come per Platone, la filosofia è *meditatio mortis,* la differenza è immensa. In Platone significa che filosofare è morire al mondo, fuggire dal tempo e dalle cose per confondersi nell'Essere, porre come ideale della vita il morire alla vita; nel cristiano, non dimenticare Dio per il mondo, affinché la vita sia riaffermata come positiva e beatifica. Per il greco la salvezza è nella rinuncia al mondo; per il cristiano la salvezza è nel conquistare il mondo alla *sua* salvezza; per il greco è perderlo per perderlo, per il cristiano è perderlo per guadagnarlo. L'opposta veduta deriva da una diversa concezione teologica.

Certo in Platone il tentativo non manca e perciò l'abbiamo considerato, pur entro certi limiti, il vero fondatore dello spiritualismo teistico; ma non più del tentativo. Egli ha visto che l'oggetto proprio della filosofia è l'Essere, e che senza una Causa intelligente il mondo non si può spiegare soddisfacendo le esigenze della ragione; ha considerato costantemente, come principio del moto e della vita, l'Anima; ha riposto l'ordine, l'essenza, la razionalità delle cose nel riflesso dell'Intelligibile; tuttavia, per lui il sensibile non è oggetto di scienza; Dio non riesce a vincere il male o il non-essere, che infirma al principio la sua opera di bontà, per cui il divenire e la vita restano vincolati all'irrazionale materia; il riflesso tende solo a riconfondersi nelle Idee o a rientrare nella mente di Dio;

in una parola il mondo gli resta mistero, nel suo nascere esistere morire. L'Essere è Idea e il suo atteggiamento di fronte al cosmo sensibile è pur sempre quello di Socrate morente nel *Fedone*. Il mondo, agli occhi del filosofo, è una parvenza: tutto il divenire converge verso l'Essere in sé, tende a distaccarsi dalla Necessità; ancora, il fine della vita cosmica è nella sua morte. Platone vide il pericolo: il mondo generato da Dio, disse, essendo il migliore dei mondi possibili, è indissolubile; dunque non muore, né si distrugge. Ma a che cosa tende questa sua vita immortale? Quale scopo è destinata a realizzare? Quale il significato di questo infinito distendersi del divenire? Innanzi tutto immortali non sono gli individui, ma gli elementi primi che compongono il cosmo; gl'individui muoiono: la loro materia, dice il *Timeo* (5), è presa a prestito e dev'essere restituita. In ogni cosa, dunque, ciò che c'è d'irrazionale torna all'Irrazionale, ciò che c'è d'intelligibile torna all'Intelligibile. Quale il significato di ogni esistenza terrena, dal suo primo venire alla vita, dalla spensierata giovinezza alla galoppante vecchiezza? Nessuno (6). A che mira il divenire di tutte le cose? Platone sembra avere una concezione « moderna » del divenire: la sua dottrina del tempo come immagine mobile dell'eternità; il distendersi infinito del tempo, che, se ha principio, non ha fine e garantisce l'immortalità della vita universa nella sua possibilità di esplicazione di forme sempre nuove e molteplici, quasi compito infinito di una finalità inesauribile sempre in atto e sempre in avanti per nuove conquiste. In verità, nulla di tutto ciò per la filosofia platonica è possibile. L'infinita distesa del tempo si risolve in un continuo passaggio di forme da uno stato all'altro, in un perpetuo « entrare » ed « escire » dei riflessi dal « ricettacolo » amorfo ed irrazionale, in un infinito sempre nuovo « appoggiarsi » delle forme ad un « sostegno », da cui poi si staccano per cedere il posto ad altre,

(5) *Timeo*, 42 c - 43 a.
(6) Per quel che riguarda il destino umano vedi la Parte II.

e cadere nel nulla. *Il* fine è *nella* fine di ogni cosa. Il tempo infinito, a prima vista presupposto necessario per una concezione positivamente storicistica dell'esistenza, si risolve in una negazione della storia. Il divenire è senza progresso e sviluppo, perché è senza scopo. La vita non è spinta da uno slancio interno verso una sua meta, ma si svolge per un ritorno quasi meccanico, continuando nella degradazione dell'essere, in cui, in definitiva, si compendia ogni esistere. Parmenide può dichiararsi vittorioso: nulla al di fuori dell'Essere se non l'irrazionale, l'incomprensibile, il Non-essere. Questo il tragico problema posto dal sapiente di Elea al pensiero greco, e da quest'ultimo non risolto. L'atteggiamento di Parmenide si conservò costante nel pensiero greco, salvo qualche eccezione. Il filosofo pagano non potendo spiegarsi il cosmo naturale ed umano, né d'altra parte potendo tollerare l'angoscia di non comprenderlo, cercò un appagamento nuovo: oltre il nostro mondo se ne figurò un altro, che fosse principio della intelligibilità di quello, aspirazione dell'uomo e oggetto della sua contemplazione, rifugio ultimo e pace del pensiero. Per Parmenide questo mondo diverso, opposto e separato dal nostro, è l'Essere; per Eraclito, il Fuoco eterno, dove tutto trova condanna e giustizia; per Empedocle, lo Sfero, in solitudine avvolto; per Platone, il Mondo delle Idee, il Κόσμος νομτός, dove la sua grande anima di mistico trova l'oggetto adeguato alla sua ansia infinita. E al mondo delle Idee l'umanità da oltre due millenni ha guardato, ogni qual volta la vita ha manifestato crudamente le sue atroci contraddizioni. Ma la luce del Mondo delle Idee è fredda se non è alimentata dall'Amore del Dio cristiano, Creatore e non Artefice, di fronte alla cui potenza infinita non v'è Necessità refrattaria. Tale concezione di Dio scava un abisso incolmabile tra paganesimo e Cristianesimo, due concezioni della vita fra cui non c'è continuità storica: frattura assurda, ma proprio perché assurda ha una sola spiegazione, la Parola, la Rivelazione.

APPENDICE

Capitolo I

ATTUALITÀ DI PLATONE

(1941)

Attualità di Platone, ma nella storia del pensiero è stato sempre attuale; se ne può parlare attraverso un esame rapido dei problemi fondamentali della sua filosofia. E, per non peccare dall'inizio di inattualità nei confronti della filosofia moderna e contemporanea, comincio dal problema della conoscenza.

La critica del protagorismo, per tutto il *Teeteto,* mira a dimostrare, negativamente, che se l'essere non è, il conoscere è non-conoscere, giacché l'essere delle cose è il loro non-essere; e, positivamente, che, non molteplicità e divenire senza unità e una essenza immutabile: dunque, c'è conoscenza del sensibile per l'intelligibile. La δόξα di Parmenide, non piú « menzogna » intorno all'incomprensibile non-essere, se nelle cose si vede, « ricordando », il riflesso della Forma, per la quale hanno dell'essere e sono intellettualmente conosciute. La conoscenza è itinerario per quattro gradi dialettici, dalla congettura al sapere filosofico; a mano a mano che l'anima dal sensibile « vola » verso l'Essere, ne avverte un possesso sempre piú pieno, non perché lo colga attraverso il sensibile, ma in quanto questo risveglia il *ricordo* di una conoscenza anteriore. Semplice « occasione » suscitatrice di ricordi, il sensibile, non elemento costitutivo, almeno in un certo senso, della conoscenza concettuale; stimolo esteriore, resta al di fuori del processo dialettico: gnoseologicamente, per la ragione, le cose sono per quello che hanno d'intelligibile, sono

come sistema di concetti. Anzi Platone, adempiuto il sensibile la sua funzione di occasione, afferma ([1]) che, affinché possa acquistare verità e sapienza, è necessario che l'anima intellettiva astragga da tutto il corpo e conosca da se stessa; e lo ripete nella *Repubblica* ([2]): perché l'anima abbia conoscenza e comprensione, è necessità che si volga «a oggetti illuminati dalla verità e dall'essere». Senza questa *aversio,* se sempre volta «a ciò che è avvolto nell'oscurità», opina soltanto; come i prigionieri della caverna, vede le ombre che vi si riflettono e le scambia per realtà; soltanto liberandosene è in prossimità dell'essere ([3]).

Dunque, del sensibile non c'è conoscenza se non per l'Intelligibile, ma, per Platone, di quest'ultimo noi conosciamo solo un riflesso ideale (conoscenza «speculare») nel sensibile stesso, e in noi per quanto vi è di innato e ricordato, sufficiente per conoscere ciò che le cose hanno d'intelligibile e per formarci la nostra scienza, ma non per una conoscenza degli Intelligibili in sé, delle Idee. In un celebre testo del *Parmenide* ([4]) si legge che noi non conosciamo le Idee, perché non partecipiamo della Scienza in sé, perfettissima, che possiede soltanto Dio, e, prima ancora, nella *Repubblica,* che l'Idea del Bene è superiore alla conoscenza e alla verità e quindi per noi inconoscibile; è «al di là della sostanza» ed è piú dell'essere e, per conseguenza, di essa non c'è definizione; è ineffabile. E questo perché le Idee non sono nelle cose né in noi: sia le cose che noi ne abbiamo solo un riflesso; per esso le cose sono intelligibili e la mente umana capace di conoscenza oggettiva.

Il problema della conoscenza è posto in termini decisamente metafisici: le cose *sono* come riflessi dell'Essere che le trascende; i concetti, da noi pensati e conosciuti in quanto

(1) *Fedro,* 66 a - 67 a.
(2) *Repubblica,* 508 d.
(3) *Repubblica,* 500 c.
(4) *Parmenide,* 134 c-e.

ricordati, cioè dovuti all'intuito dello stesso Essere trascendente. D'altra parte, c'è adeguazione tra l'essere ontologico delle cose e l'essere logico dei concetti: le cose, conosciute per quel che hanno di essere e la nostra conoscenza lo è di quello che dell'Essere conosciamo. Il fondamento della gnoseologica è l'essere trascendente delle Idee, metafisico: ci sono le cose e la nostra conoscenza di esse in quanto c'è l'Essere; ma, delle Idee in sé non c'è conoscenza piena e completa, dunque l'Essere non è oggetto di conoscenza, ma aspirazione perenne dell'anima intellettiva, come un intravedere *in aenigmate.*

Dai rapporti che Platone stabilisce tra gnoseologia e metafisica ancora oggi possiamo trarre questo insegnamento: ogni teoria della conoscenza, implicitamente o esplicitamente, ha un fondamento metafisico; a ogni tentativo di risolvere la metafisica nella gnoseologia o nella logica, possiamo rispondere con Platone che il concetto dell'essere non s'identifica con l'essere stesso; anzi c'è il primo perché v'è l'altro. La distinzione tra ordine logico e ordine ontologico è indispensabile al problema della conoscenza. La pregiudiziale gnoseologica è anche pregiudiziale metafisica: anche quando la prima si pone, come da Campanella e da Cartesio in poi, quale *critica* della conoscenza e sfocia nella critica della metafisica, è già essa stessa metafisica, anche se metafisica critica. Questo senso metafisico del reale sensibile e dell'umano pensare è oggi di attualità, proprio perché la metafisica si considera non piú di attualità.

Esso consente a Platone di segnare la differenza tra filosofia e scienza. La fisica è cosmologia, che è ancora problema filosofico e non scientifico; ma la matematica è scienza ed occupa il terzo posto tra i gradi della conoscenza: è forma del ragionamento e considera le essenze in universale; tuttavia deve servirsi sempre degli oggetti particolari, a differenza della conoscenza filosofica, che è pura intelligenza dell'Essere. Quest'avvertimento non è da trascurare, se si tien

conto che il problema dei rapporti tra filosofia e scienza sta oggi in primo piano; ed è bene che lo sia, perché ha molto sofferto nel periodo della «reazione idealistica contro la scienza». Ma è anche bene non dimenticare che le scienze sono scienze di dati o fatti e la filosofia è scienza di valori; i due campi debbono restare distinti e autonomi.

***

Al problema gnoseologico è strettamente legato il problema morale. L'anima, come sappiamo, ha in sé un sapere nascosto, che a mano a mano va disseppellendo, graduale scoperta, nella quale consiste non solo il conoscere, ma risiede anche il fine dell'anima, il raggiungimento del suo bene. I gradi della conoscenza muovono dal sensibile, ma per staccarsene; il grado ultimo del conoscere, la contemplazione delle Idee la dimenticanza delle cose. Il processo della conoscenza è superamento dell'ostacolo del corpo, fuga dal carcere. Vita morale è esercizio intellettivo; il Vero e l'Essere sono anche il Bene e il Bello.

Eros è visione della Bellezza, che, contemplata in sè, fa scorgere all'anima una «scienza sola», quella del Bello che non nasce né muore, né cresce né diminuisce, purissima e senza mescolanza, come quella che è lontanissima dalle mortali vanità ([5]). Le cose son belle perché partecipano del Bello in sé, ma questo continuerebbe ad essere anche se le cose tutte perissero. Il processo dialettico della morale è identico a quello della conoscenza: dal sensibile, dove riluce il riflesso del Bello, all'intelligibile, intuizione pura; ed Eros, Demiurgo morale, rende l'uomo partecipe della divinità, elevandolo dalle cose belle di quaggiú alla visione del Bello in sé. Quando l'anima ha raggiunto questo stato di grazia, Eros cessa, perché figlio della Povertà e dell'Abbondanza, non possesso, ma desiderio di possesso. Ma anche questa volta del Bello — come del Bene in sé e della Sapienza in sé — non

(5) *Convito*, 210 c - 211 c.

c'è conoscenza: Eros non ha «forma di ragionamento, né di scienza» (6). Il possesso del Bello è al di là della dialettica del conoscere, nella pura immobile visione, nell'estasi silenziosa dove ogni desiderio tace. Il filosofare è per se stesso eticità, desiderio del Vero che è il Bene e il Bello, che ci libera dalle ombre sensibili. La vera filosofia, come si legge nel *Fedone* (7), realizza la vera virtú: «non è propriamente che purificazione di ogni passione. E la temperanza e la giustizia e la fortezza e la scienza medesima non sono che purificazione».

Ma non c'è solo il Platone del *Fedone* e di parte del *Convito*; c'è anche quello di alcuni libri centrali della *Repubblica* e del *Filebo*, il Platone che ripone l'ideale etico-pedagogico nell'armonia tra il corpo e l'anima e considera la vita associata, lo Stato, come uno dei gradi piú elevati dell'attività dell'uomo e vero saggio colui che prende parte alla vita attiva della comunità; come c'è il Platone che critica l'intelligenza separata dal piacere e il piacere separato dall'intelligenza e ripone il bene sommo nella unità, secondo misura e armonia, dell'uno e dell'altro (8).

Come abbiamo già detto, non ci sono qui due Platone e due etiche, ma due *gradi* gerarchici della iniziazione morale. Attraverso i momenti della iniziazione, tutti diretti allo stesso fine, l'anima anche in questa terra può vivere *come se* non avesse il corpo. Pertanto, in Platone, educazione fisica e disciplina intellettuale, armonia del corpo e dell'anima e vita associata nello Stato non sono che *mezzi,* gradi preparatori della conquista del Bene, che, pur immanendo in ognuno di questi gradi, come alimentatore della vita spirituale, li trascende tutti, perché trascende anche la conoscenza. Di fronte all'alternativa *con* o *senza* il corpo, Platone non opta

(6) *Convito,* l. c.
(7) *Fedone,* 69 c.
(8) *Filebo,* 21 c-d.

per l'una o per l'altra possibilità, ma pone la prima come un momento preparatorio della seconda.

Dal breve quadro tracciato, risulta che lo studio delle scienze, la vita morale, l'educazione, la politica e qualsiasi altra forma di umana attività, per Platone, convergono verso l'ideale supremo della perfezione, la contemplazione dell'Essere. In altre parole, il filosofare, nella sua totalità, è amore dell'Essere ma, proprio perché amore, l'Essere è al di là di ogni filosofare: la verità non s'identifica con la ricerca del Vero, la bellezza con l'aspirazione al Bello e il Bene con le nostre azioni: Vero Bello Bene, il mondo dell'Essere, trascendono ricerca aspirazione azione e tuttavia le costituiscono, le rendono possibili. La filosofia è aspirazione all'Essere, *passione metafisica*. Chi regola la propria vita secondo questo ordine di verità, di bontà e di bellezza attua la giustizia, è in armonia con se stesso e, come tutti i giusti, quando arriva il punto, può serenamente trapassare.

Come si vede, tutti i problemi della filosofia sono ricondotti a quello morale, che è anche religioso: il problema della salute dell'anima è il massimo. Qui il carattere «umanistico» della filosofia di Platone. In tempi come i nostri di umanesimo integrale, Platone dovrebbe essere di moda; ma tale umanesimo pretende di essere «assoluto», e allora Platone è il nemico. Infatti certo neo-umanesimo non ha mancato di modernizzarlo, come se l'Ateniese fosse un vecchio da mascherare da giovane, come se non fosse perennemente giovane; e tale perché il suo umanesimo può molto insegnare allo pseudo-umanesimo contemporaneo. Platone è attuale per un umanesimo che è agli antipodi di quello di molte correnti del pensiero odierno, perché è il teorico di una morale regolata da valori eterni, avente fondamenti metafisici e finalità religiosa. Anche questo stretto legame tra morale metafisica religione è oggi di attualità; le piú recenti correnti spiritualistiche mirano agli stessi scopi e in Platone hanno una guida e un maestro.

Ancora una considerazione. L'aspirazione al Bene è disciplina intellettuale e fisica: si arriva alla conoscenza, anche se imperfetta, del Bene attraverso una gerarchia di gradi del conoscere e l'educazione del corpo; questa imperfetta bellezza nostra e delle cose è un riflesso del Bello in sé. L'etica e la gnoseologia hanno un carattere estetico nel senso migliore del termine: l'ideale del Bello è congiunto a quello del Vero e del Bene e la contemplazione della bellezza, propria del mondo classico, è fondamentale nella filosofia di Platone. Nella vita contemporanea, invece, l'ideale del Bello ha ceduto il posto a quello dell'utile, del comodo e del conveniente; noi stiamo perdendo il gusto delle cose belle; Platone su questo punto ha molto da dirci: studiarlo significa rieducarsi al gusto estetico.

A questo proposito, sarebbe acconcio un cenno al problema dell'arte, ma non vogliamo ripeterci.

***

Strettamente connessa con l'etica, la politica. La concezione dello Stato, organismo che mira all'unità e all'armonia delle parti, in modo che i suoi interessi coincidano con quelli di ciascun componente la comunità; il concetto che ciascuno deve esplicare la propria funzione e occupare nella società il posto che gli compete; la critica della demagogia; il principio del rispetto per l'autorità dello Stato, richiesto ai singoli per il bene di ciascuno e di tutti; il principio dello Stato « giusto »; sono, questi e altri, concetti ancora vivi. Lo Stato non è fine, ma mezzo, perché gli uomini riescano a staccarsi dai beni empirici e illusori e si volgano a quelli eterni e veri. Lo Stato è una società religiosa, avente fini che trascendono il suo contenuto e il suo compito. Si tenga presente che la *Repubblica* inizia con la condanna del soggettivismo morale dei sofisti e si conclude con il mito di Er e con la visione delle ricompense e dei castighi che spettano agli uomini dopo la morte. Per Platone, lo Stato esige in nome di

valori supersociali e superstorici, per la salvezza dei singoli componenti. Quando lo Stato comanda in nome di questi ideali, di cui egli stesso è a servizio e che in nessun modo si realizzano nella vita stessa dello Stato, il sapiente sente il dovere di escire dal suo isolamento e di prendere il timone del governo, i governati quello di servire con coscienza del dovere e quando occorre di morire.

I teorici contemporanei della dottrina dello Stato farebbero bene a tenere sempre presente questo concetto di una finalità *supersociale* e *superstorica* dei singoli e della comunità.

***

L'atteggiamento platonico di fronte al mondo sensibile presenta due facce: di svalutazione (*Fedone*), o di spiegazione e rivalutazione (*Timeo*). Quando il filosofo affronta i problemi dell'oltretomba, del destino dell'anima e del cosmo noetico, il sensibile, al confronto, gli si presenta come ben povera cosa; quando, invece, se lo pone come problema, quello dell'*esserci* delle cose, non gli nega il suo grado di essere e ne cerca i princìpi metafisici. È l'argomento del « discorso probabile » e della « canzone » di Timeo, che arriva a queste conclusioni: il cosmo sensibile risulta di un elemento razionale, il riflesso delle Idee, e di un elemento irrazionale, il *sostrato* o l'appoggio su cui il Demiurgo posa il riflesso; dell'essere e del non-essere, che è la Materia o Necessità; l'ordine che l'Artefice dà all'universo sensibile si esprime in forme geometriche. Il mondo cosí costruito è il migliore dei mondi possibili; pertanto dev'essere uno, perché solo uno può essere il migliore possibile, realizzato in virtú della necessità morale, ed imperituro. La preoccupazione costante di Platone nel *Timeo,* come in altri dialoghi (*Fedone*), è di dimostrare, contro il materialismo meccanicistico, che il sensibile ha una finalità, un ordine morale. Ma, le Idee sono soltanto le cause formali e finali del sensibile — « il mondo *vuole* essere l'intelligenza »; « le cose eguali *aspirano* ad eguagliare l'egua-

le» (9) —; è l'Intelligenza divina, la quale costruisce il mondo in modo che ogni cosa abbia un fine e che, nella loro totalità, siano ordinate secondo un disegno supremo. Per questo scopo, il Demiurgo dona al mondo un'Anima, che gli dà intelligenza e lo rende partecipe di ragione e armonia, di bellezza e bontà (10).

Ma è necessaria anche la causa materiale, il principio della Necessità, il Non-essere, che il Demiurgo cerca con ogni sforzo di ridurre all'ordine; però Necessità e razionalità restano sempre due: la Necessità, ineliminabile, è incomprensibile; ad essa il Demiurgo è costretto ad «appoggiare» la sua generazione. Ciò significa che senza la Materia le cose non esisterebbero: ci sarebbero i riflessi ideali, non gli oggetti sensibili; il mondo, dunque, esiste, oltre che per opera di Dio, per l'eterna irrazionale Materia, principio d'individuazione. Le cose *esistono* con un ordine razionale e sono comprensibili per questo loro ordine, non però come cose individuali, bensí come concetti o specie; invece esistono come individuali per la Necessità o Non-essere: *sono concettualmente* per quanto hanno di razionale, *esistono ontologicamente* per quel che hanno d'irrazionale. L'esistenza è al di là della razionalità, è inintelligibile.

Inoltre, Platone afferma che le cose *tendono* e aspirano all'intelligibile; ma l'irrazionale è eterno e pertanto non può tendere a tradursi nel razionale; dunque, soltanto l'elemento formale aspira a congiungersi al mondo noetico e a sottrarsi al travaglio dell'insignificante divenire. In tal modo per l'*esistente* non c'è piú speranza di perfezione, anzi il suo tendere alla perfezione è possibile come negazione dell'esistenza, in quanto il riflesso formale staccato dall'appoggio materiale perde la propria sussistenza. Lo scopo del mondo per Platone è nella sua perdita: *il* suo fine coincide con *la* sua

(9) *Fedone*, 76 d; 75 b.
(10) *Timeo*, 37 a.

fine; il mondo si salva quando si perde. Manca in Platone il concetto del riscatto anche della materia; Schopenhauer su questo punto è davvero platonico.

Intorno a questo problema Platone è attuale nella misura in cui non lo è il Cristiano, ma contiene un essenziale elemento cristiano che lo fa inattuale, se attuale è il progressismo; dunque, dalla sua problematica, anche a questo proposito, si possono trarre sempre buoni insegnamenti.

***

Le difficoltà che presenta la soluzione del problema del cosmo sensibile hanno la loro radice nel problema teologico. La teologia platonica può distinguersi in due momenti: di critica della religione tradizionale (specialmente nell'*Eutifrone* e nelle *Leggi*) e di formulazione personale del problema; ma mai nella parte critica si coglie scetticismo religioso: il filosofo resta sempre rispettoso della religione ufficiale che desidera soltanto riformare. Su questo punto, il politico ed il teologo ubbidiscono alle stesse esigenze.

Nella parte positiva, la teologia platonica presenta ancora due aspetti: il problema di *Dio* e quello del *Divino,* due princìpi distinti.

Il Dio platonico è Intelligenza, che ha dato ordine e razionalità alle cose, Demiurgo o Fiturgo del cosmo sensibile; è un Dio *cosmologico* e soltanto cosmologico: la prova della sua esistenza, ricavata dalla presenza di un ordine nel mondo, è costante dalla *Apologia* alle *Leggi* ([11]). Dio, dunque, non è il fine supremo dell'uomo; anche quando (*Teeteto*), è considerato come principio del Bene e mai come causa del male, non è posto come l'oggetto della nostra suprema aspirazione, la finalità ultima della vita umana.

Platone dice che il Demiurgo è eterno, immutabile, intelligente, artefice sapiente, padre, ordinatore, provvidenza,

(11) Vedi, oltre al *Timeo, Sofista,* 265 c-e.

salvatore, ecc. ([12]); soprattutto insiste sull'attributo della bontà, che ha una portata metafisica; il passaggio dalla possibilità alla realtà del cosmo è dovuto precisamente alla bontà del Demiurgo, che dà esistenza al migliore dei mondi possibili. Certo, il Demiurgo ha i caratteri del Dio persona, ma le cose non sono cosí facili.

Egli dà al mondo ordine e razionalità, ma ha di fronte a sé non solo le Idee, ma anche la Materia irrazionale, concausa eterna del mondo; la Necessità gli oppone resistenza e gli segna un limite: il Dio di Platone è *metafisicamente limitato*; non crea, ma costruisce sulla materia preesistente. Questo limite invalicabile dell'attività divina segna anche il destino del mondo, al quale Platone, come abbiamo visto, non riesce a dare un significato.

Non possiamo dire che sia attuale la teologia di Platone, dico quella del Demiurgo, Dio puramente cosmologico, limitato metafisicamente e incapace a salvare il mondo da lui costruito.

Ho detto che in Platone, oltre a Dio, c'è il *Divino,* a cui conduce la dialettica, nella sua duplice portata gnoseologica ed etica; attraverso di essa, infatti, l'anima attinge la soglia dell'Intelligibile, dell'Idea. Il Divino costituisce l'aspirazione massima dell'uomo: cosí nel *Convito,* dove il Bello in sé è il Divino a cui noi aspiriamo con tutte le nostre forze; nel *Fedone,* dove parla del Divino e non di Dio; nella *Repubblica,* dove l'Idea del bene è il principio dell'intelligibilità del Cosmo noetico; cosí ancora nel *Sofista,* dove l'« Essere pieno », è l'unità del mondo delle Idee, ma non è Dio.

Spesso la dialettica platonica appare come la traduzione in termini filosofici della iniziazione religiosa orfico-pitagorica; non c'è dubbio che il suo fondamento è mistico.

Non mancano interpretazioni teistiche che identificano

(12) *Timeo,* 34 b; 42 e; 46 b; 28 c; 29 a; 48 d; ecc.

il Dio di Platone con l'Idea del Bello, o con l'Idea del Bene, o con l'« Essere pieno ». La filosofia di Platone è teistica, ma il Dio del suo teismo è il Demiurgo; per conseguenza, il teismo platonico è cosmologico; infatti, le Idee del Bello, del Bene, dell'Essere non sono Dio: perché ve ne sarebbero due (a meno che non si consideri il Demiurgo un mito senza contenuto filosofico) e in quanto le Idee sono Oggetti intelligibili, e non intelligenze. Le Idee per Platone sono il Divino impersonale e sono piú di Dio, sono l'Essere. Non possiamo dire che sia attuale questa teologia di un Divino impersonale, oggetto della suprema aspirazione dell'uomo.

Altro problema appassionante della filosofia platonica, quello dell'immortalità dell'anima intellettiva. Nei dialoghi cosí detti socratici la sua soluzione si fonda su un'esigenza morale: ci sarà un premio per i giusti, un castigo per gli ingiusti; è necessario dunque ammettere l'immortalità dell'anima. Il *Gorgia* è il dialogo piú significativo a questo proposito. Nel *Convito* l'immortalità è un'aspirazione di tutte le creature che si realizza con la procreazione e la conservazione della specie, con il perpetuare il proprio nome con le opere; nel *Fedone* e nella *Repubblica* si hanno le notissime prove razionali dell'immortalità; ma, come abbiamo detto, l'immortalità non è dell'anima personale.

Anche su questo punto Platone è tutt'altro che attuale.

***

Che concludiamo sull'attualità di Platone, una volta che le sue soluzioni dei problemi dell'esistenza e della finalità del mondo, di Dio e dell'anima non sono attuali? Che è attuale l'esigenza platonica, autenticamente vissuta dal filosofo, di approfondire questi problemi; attuale il senso metafisico della filosofia; attuale il Platone della trascendenza, il grande divinatore di un mondo che non è il nostro ma

che lo sarà; il Platone che ripone la dignità dell'uomo nell'aspirazione a qualcosa di soprannaturale; il Platone del logo, dell'eros, dell'anamnesi; in breve è attuale lo *spirito* di Platone, cioè è perennemente attuale la filosofia e l'umano filosofare.

Capitolo II

DUEMILATRECENTO ANNI DOPO LA SUA MORTE

(1953)

Da ventitre secoli porta l'Occidente sulle sue « larghe spalle », pur compartendone il peso con altri, pochissimi; da un secolo sopporta l'assalto dei nani, dei gobbi e degli storpi nello spirito per i quali è il nemico da demolire, il filosofo da sradicare dalla testa degli uomini affinché escano dal loro essere, giacché egli è il filosofo dell'Idea, che è l'Essere e il Valore, e non l'ideale da realizzare in terra storicamente, orizzontalmente, come se il futuro dell'uomo fosse snodamento di serpe; dell'Idea « che è e mai non muta », Vertice a cui l'uomo tende, come esige la natura verticale del suo pensiero costituito dall'essere e nell'Essere radicato: trascendenza e attrazione, « elevazione » e « riscatto », l'occhio al sole senza limiti d'orizzonte e *tensione* all'infinito della Meta. Egli è oggi il nemico perché è il filosofo della *divina vocazione* dell'uomo all'Essere, per cui l'uomo è uomo e non pietra pianta bestia, è la dignità sua non avente « destino » terrestre ma « destinazione » ultramondana, non pura natura, ma essere destinato a elevarsi a un livello non piú naturale, a una *qualità* che rompe ogni terrena corta misura e tutte le meschine dimensioni storiche secondo un tempo che, non piú « immagine mobile dell'eterno », accresce indefinitamente la sua finitezza insignificante.

Espellere l'uomo dalla coscienza; sfrattarlo dallo spirito, dall'interiorità sua che lo unisce all'Essere, che non è il mondo; farne un animale *essenzialmente* storico o sociale, di

una determinata *situazione* in cui esaurisce *tutto* il suo essere umano; appiattirlo come tenia nel ventre, principio motore della sua attività: questa l'« antropologia » di quel gallo spennato che Diogene cinico gli gettò ai piedi ridicolmente trionfante. E i Diogene, senza lanterna e capacità di rinunzia per una libertà sia pure incatenata dalla sua stessa sprezzante superbia che è però sempre segno di dignità, oggi a mandrie contro chi, primo, scoprí l'essenza dell'uomo, lesse il libro non scritto dell'interiorità sua dall'essere segnata, « artefice » l'« ottimo Iddio », che volle, tra le altre, una creatura che aspirasse al vero Bene: « guardare » in alto, « intravvedere » oltre l'« oscurità della caverna », fa l'uomo « veggente » nella luce dell'essere; lo eleva *qualitativamente* a un piano che non cape in metro storico o sociale, per immergerlo nella situazione onde conquistarne l'esistenzialità nella sua essenzialità autentica di essere con finalità superstorica e supermondana.

Per questo, forse, piú di quella di ogni altro filosofo, la presenza di lui, scopritore dell'essenza dell'umano pensare che fa l'uomo aspirazione infinita, essenza del filosofare perenne, suona condanna per nani gobbi storpi nello spirito, e ammonimento indeclinabile per i superstiti che hanno ancora occhio di verità. Egli, il filosofo dell'Idea, *che è* e non è assimilabile al *reale,* non è filosofo immanentizzabile: l'Idea tutta ridotta alla realtà naturale o storica è un « idealismo » depotenziato e non suo; il suo non è « scientifico », né lo si può « scientificizzare »: tra scienza e filosofia non ha tentato pseudo-accordi o spurie nozze, ma solo « rapporti » tra i *due piani,* diversi in quanto l'Idea, anche se Numero, non è oggetto da misurare e pesare, fenomeno di verificabilità scientifica, non dato di coscienza empirica; è lume d'intelligenza, alimento di divino eros. Il « filosofo » della *qualità* non è riducibile alle dimensioni dello « scientifico » della *quantità* storica o fisica, della pesante e pur minuscola « immensità » del mondo, o dell'annosa linea del-

l'« avvenire » storico in cui tutto, uomini e cose, appiattiti in una orizzontale che non s'invertica, hanno un destino di nulla perché defraudati della loro destinazione all'Essere.

Lo scopritore dell'Idea vuol guarire l'uomo *dalla realtà,* dall'illusione delle cose, dalla lusinga tentatrice della doxa che ci lascia per il nostro verso, affinché si elevi all'Essere, esca, come Sigismondo, dal « sogno della vita » per attingere la « Verità », anche se, nei suoi momenti piú felici e quando riesce a vincere la potente tentazione dell'acosmismo, si sforza di elevare a quella luce anche il senso, che è anch'esso umano perché l'uomo è unità di corpo e spirito, affinché si faccia visivo della « verità » del « Bello », « valore » del sensibile, come tale pur esso spirituale: riconquista della purezza, candeggio che delle cose lo spirito fa stendendole « al sole dell'Idea » che, Essere e Bello, è anche Bene. Egli scoprí per sempre l'altezza dell'umano pensiero partecipe del « Divino », dell'uomo mortale, dirà Aristotele, capace di pensieri immortali e, in quanto dotato di tanta capacità per dono divino, di elevare il « fango » di cui è fatto alla trasparenza dello spirito, che luce per la verità che gli è lume: qui ripone l'altezza e la *pace* dell'uomo, assenso all'essere nel suo ordine, diranno Agostino e Rosmini, all'essere suo, dei suoi simili, di ogni creatura, di Dio creatore. Egli, l'aristocratico del pensiero e delle esperienze piú alte — perciò piú autenticamente umane — a quanti rifiutano la verità di esperienze non riducibili a quelle dei propri istinti o della vita banale, obietta che negano perché « materiali » e che son « atei » perché hanno solo la miope esperienza del finito; negano perché *non sanno,* non vedono, non conoscono se stessi; negano per la loro *ignoranza,* come l'*insipiens* biblico e anselmiano. *Guarirli dalla realtà,* la malattia mortale dell'oggi a lui nemico; dal « non-essere dell'essere », dalla finitezza che inabissa nel nulla; ma, indicando la verità dell'essere come cura contro il non-essere dell'essere, egli è insieme il filosofo che strappa ogni essere al nulla del

suo non-essere, lo fonda nell'essere di cui partecipa e che è, dice Tommaso, l'« atto di essere » di ogni essere. Trascendente l'Idea, ma in questa trascendenza hanno essere e verità tutte le cose: essa il motore dello spirito, la genitrice di Eros divino, che fa l'uomo creatore di opere belle e giuste e sante, sue risposte immortali alle domande dell'Idea, che, tramite l'uomo, eleva ogni cosa a verità e all'uomo stesso scopre la sua immortalità affinché possa, nascendo con la morte, esistere nella pace suprema della visione dell'Essere, fruizione eterna. Qui si eterna il mortale immortale, s'impiena il non-essere e vince il suo nulla.

Follia, ma *divina*; *rischio,* ma *bello.* Follia rischiosa e rischio folle, tanto esige l'« aderire a ciò che è divino », fino a sfidare l'opinione del « volgo », di chi misura l'uomo — civiltà cultura saggezza — dalla « quantità » e « non sa » che il « folle » è « posseduto da un dio », che saggezza è follia d'amore, per cui ogni sacrificio è gioia, vittoria anche la Croce. Quando la *mania* si ottunde e Eros perde le ali, tutto è livellato dalle « differenze quantitative »; le « diversità qualitative » soffrono cacciate a forza nel grado « materiale » di una « società » senza piani di spirito, carente di *essenza qualitativa,* per cui una « civiltà » è umana ed è anche « cultura »: « i meati, da cui spuntano le ali, si prosciugano, si restringono e impediscono lo sviluppo dei germogli ». Eros muore; con lui la divina follia: « l'interiorità di chi non ama, adulterata da un'assennatezza mortale, intenta a cose mortali e meschine », non può generare in sé e negli altri se non « bassezze di sentimenti che soltanto il volgo loda come virtú ». L'umanità « erra intorno alla terra e al di sotto di essa »; il Verbo incarnato, tradito, rinnova nella solitudine la notte di Getsemani. La « saggezza » del nostro « oggi », immiserita in un « domani » che è anch'esso un « oggi » di ventiquattr'ore o di ventiquattro millenni, è priva dei beni, i soli che fanno anche di essa un bene, largiti da « una follia che è dono divino » ed è « piú bella della

umana saggezza »: la « poesia di chi ragiona », e non crea, in tal caso, è essa ad eclissare quella « di chi delira », e crea: le Tenebre, senza splendore di Notte, inghiottono il Sole. Gli odierni formicolanti abitatori della caverna, odiano il filosofo del Sole, del Bene, ciechi anche alla mistica poesia della Notte; vorrebbero cancellarne le vestigia profonde che ha impresso nella nostra civiltà, per buona parte formatasi approfondendo e trasponendo le verità che egli scoprí nell'infinito della Verità.

E sí: il filosofo della « conversione » dalle cose all'Essere non può non essere condannato all'ostracismo da un'epoca che conosce solo il « *di*-versivo », la « *di*-versione » verso questo o quello per non pensare alla morte del mondo, se staccato, come foglia secca, dall'Essere, *da cui* è il suo essere e *per* cui è essere; tempo meschino di *divertissements* e di evasioni, le piú idiote o barbariche, ha tanta piccola paura delle virtú maiuscole e della libertà, dell'essere, ed etichetta l'ignominia del nostro puro essere-nel-mondo come «coraggio» di accettare il Nulla e « fedeltà » al nostro destino di nulla. Egli, il grande esiliato di questo nostro tempo di cafoneria intellettuale e di stupidità sentimentale, battezzate « impegno nel mondo », come se vi potesse essere autentico impegno senza distacco dal mondo stesso — Francesco, l'impegnatissimo, il santamente distaccato, ché vero impegno mondano solo nell'assoluta disponibilità per l'Essere — tempo di vuote sottigliezze bizantine senza sfumature creatrici; di portatori di férule senza bacchi, giacché è perduta la dignità dell'uomo da lui riposta nell'Essere di cui partecipa: scoperta, questa, dell'essere nostro, del faro che illumina la sua storia, che è storia di valori non prodotti dal processo storico. Quel faro è caduto dal monte e a chi lo raccoglie si dà la croce addosso come a « reazionario » perché è progresso sostituirlo con il sottobosco sempre piú fitto delle « opinioni » da consumare nel produrre ai fini di un sempre « piú alto tenore di vita », della sicurezza vitale, *essenza* dell'uomo e della cultura,

ed è finezza metafisica fare dell'uomo stesso un « sacco vuoto » da non stare in piedi, sicché è necessità « zavorrarlo » o appenderlo, come impiccato alla fune, al « problema » la cui soluzione è di essere sempre... problema.

Se oggi tornasse a vivere, dovrebbe riscrivere l'*Apologia* di Socrate risentenziato alla cicuta; le democrazie di tutte le tinte, al pari di Dionigi tiranno, lo spedirebbero lontano incatenato come schiavo. Invano a spiegare a nani gobbi storpi nello spirito che egli non condanna il progresso — sarebbe il primo a rallegrarsene e ad avvantaggiarsene da gran signore —; a rilevare semplicemente che il progresso da solo non è avanzamento nello spirito — e, se questo manca, è guasto — bensí soltanto una condizione e che l'uomo non ha avuto in dono la mente solo per migliorare la sua temporanea dimora terrena, ma per prepararsi alla vera, nella quale entra se ha « esercitato » la mente stessa nel bello, nel vero e nel bene, cioè se, fin da questo mondo, è già in certo modo entrato nell'altro, o ha tanto desiderato entrarvi, da innamorato fedele e « folle »; invano ancora a far comprendere che « democratico », certo, era anche lui. Lo sarebbe oggi, ma democratico come può esserlo un « aristocratico » nello spirito, il quale sa che una democrazia vera si esprime non nella massa dei voti di una massa incapace di scegliere o discernere, trascinata da emozioni immediate e da passioni indiscriminatamente e furbescamente eccitate, ma nel voto di ciascun singolo, valido, non come uno del mucchio, ma in quanto qualificato da una volontà che liberamente esprime i valori: *democrazia aristocratica* e non *democratizzazione dell'aristocratico,* elevazione di tutti al livello piú alto per ciascuno e non abbassamento anche dei « migliori » all'opinione comune, che è la banalità dei luoghi comuni, nemici, sempre, delle vette. Nel primo caso ogni uomo esprime nella sua condotta, anche politica, quel piano spirituale, *umano,* di vita a cui egli, in comunione con i suoi simili, si eleva con sforzo: la sua « politi-

cità » è il « lavoro » che egli ogni giorno compie per elevare all'« ottimo » se stesso e gli altri, in modo che la società sia una comunione di uomini al livello dell'*umano* (dell'essenza qualitativa dell'uomo), ciascuno se stesso nella sua personalità irriducibile e tutti uniti nell'attuazione dei valori per cui si è uomini. In una simile democrazia il limite è dato dall'altezza del compito, dal progresso incompibile della perfettibilità di ciascuno e di tutti, cioè da quell'aristocraticità nello spirito, a cui ogni singolo è chiamato a educarsi in una comunità di singoli e nella comunione di tutti nei valori, materiali e spirituali, i primi non piú « materiali », come il sensibile non è piú tale o puramente corporeo quando sensibilmente esprime valori spirituali. Nel secondo caso, come egli insegna ancor oggi, si perde l'aristocrazia, e la democrazia è offuscata dalla demagogia, madre, sempre, della tirannide. Il problema — che poi non è affatto un problema, ma solo un eccitante banale di politicanti meschini per un'euforia da bettola — non è di democratizzare l'aristocratico, di far scendere tutti gli uomini al livello piú basso di vita spirituale, pur di raggiungere un livello piú alto di vita materiale, ma di aristocraticizzare il demos, il cosiddetto « popolo », cioè elevarlo non solo nel grado quantitativo del cosiddetto benessere, ma nella sua essenza qualitativa, ciascuno singolarmente nella sua essenza di uomo, dov'è il *valore della persona*, la quale, nella misura in cui esprime valori, è *persona di valore*. A questo punto, le distinzioni sociali, secondo il grado quantitativo o secondo il lavoro di ciascuno, diventano secondarie, come lo è la quantità rispetto alla qualità: è « aristocratico » il contadino che nel suo lavoro sa esprimere il piano spirituale, la sua umanità, e non lo è un potente della terra che non sa vedere un millimetro in là della sua miserabile e sanguinante potenza terrena: egli l'uomo che « vive nella terra », non il contadino, che della terra fa una verità, il suo modo di essere uomo; quest'ultimo, l'« intelligente » e il « colto », l'al-

tro, lo « stupido » e l'« ignorante », insaccato di miriadi di nozioni tecniche. Ecco: escire dalla « caverna », meglio illuminare il mondo di fuori con la luce dello spirito per la verità che è in ogni uomo, il quale, il suo sole e le sue nebbie li ha dentro di sé. Si tratta di vivere nella presenza dello spirito, in cui è presente la verità, l'Idea, dice lui; Dio, diciamo noi; presenti a noi stessi e in noi a Dio, questa la migliore « aristocrazia » che è contemporaneamente la piú estesa « democrazia »: il « suffragio universale », non piú quantitativo ma qualitativo, ha davvero un senso « umano », coincide con la libertà di esprimere ciascuno i valori che gli sono congeniali e per cui è persona *una* e non *un* individuo, uno tra tanti. Qui il senso profondo della cosiddetta « utopia » della *Repubblica*. Fuori di questo modo d'intendere democrazia e aristocrazia, c'è la demagogia dei partiti, delle masse « educate » a servirsi dell'arma del voto e di ogni altro mezzo per migliorare il grado quantitativo della loro vita, unico scopo a cui li chiama la loro partecipazione alla cosa pubblica, quasi che questa sia la vocazione suprema dell'uomo: l'eros dell'Idea muore e, con esso, anche l'uomo e ciò per cui è uomo. Al livello di una simile esperienza, Dio non « si vede » dentro di noi, la « partecipazione » si fa ignota e la « caverna » si chiude come una tomba: è l'« inferno » qui, su questa terra, in cui la cosiddetta e falsa « democrazia » delle « opinioni » senza verità, ogni qualvolta fa appello alla « volontà popolare », e non degli « uomini », celebra due o tre mesi di carnevale e poi perpetra quattro o cinque anni di corruzione delle coscienze e di massacro dei valori.

Ce n'è fin troppo perché il filosofo della *Repubblica* sia additato come il nemico da combattere da quanti oggi (quanti!) negano ogni partecipazione dell'uomo a Dio e identificano la sua essenza e il suo destino con la situazione storica e questa con il grado quantitativo di benessere collettivo. Egli significa filosofia come Eros dell'Essere, del Logo,

che fonda e trascende l'uomo, ne attiva il dinamismo spirituale, lo chiama affinché, attraverso i valori che incarna, gli risponda; libertà nello spirito, generosità, disinteresse, mania e perciò sforzo continuo di qualificazione di se stesso, di edificazione della propria personalità al livello dei valori piú alti, sua profondità, quella che affonda le radici nell'Essere, che è l'aspirazione di Eros partecipante e partecipato. Oggi invece, ripeto, si ha *paura* della libertà dello slancio, del disinteresse, dell'amore, di se stessi: raggrupparsi, collettivizzarsi, ammassarsi, *conformarsi* in modo da non distinguersi e da non essere mostrati a dito come questo o quel «tu» da un «io», tanto per distinguersi basta un'esibizione qualsiasi, la piú balorda, un secondo di televisione. Essere *nessuno* anche se ben messo in vista per non essere *qualcuno* responsabile di una risposta alle domande della coscienza profonda.

Essere suoi nemici, è esserlo dell'Occidente. Egli e la classicità greca, non soltanto un episodio della storia, ma l'espressione storica di valori universali, umani; una *forma* entro cui si possono modellare esperienze molteplici, dunque plastica e d'inesauribile virtualità, com'è provato dall'atteggiamento millenario del Cristianesimo cattolico di fronte alla classicità greco-romana. Vogliamo che l'Occidente muoia e, con esso, non una civiltà, cosa secondaria, ma un tesoro di valori universali? Bene, basta voltare le spalle alla Grecia, a Roma, a Gerusalemme, ma non ci lamentiamo di esalare la nostra essenza di uomini nei formicai delle città mondiali e nei grandi complessi industriali automatizzati. Combattere chi, primo, intravvide la dignità e l'essere dell'uomo e la dignità e l'essere del momento filosofico, è accanirci contro noi stessi. È triste scrivere queste cose dopo ventitre secoli dalla sua morte e dopo piú di trenta secoli di cultura greco-romana-cristiana; ma sembra che questa bazzecola, la ri-

nunzia alla nostra autentica umanità, sia il piccolo prezzo del « progresso » e della « nuova » progressiva Europa.

In compenso ci rallegrerà un livello di vita sempre piú promettente e il toccasana delle tante magnifiche democrazie... e progressive.

Capitolo III

LIBRI SU PLATONE ED EDIZIONI

1. — *Il problema della metafisica platonica* (*1933*).

Come il Grassi dice nell'introduzione, scopo del suo lavoro [1] «è di porre solo in discussione il problema della legittimità della tradizionale interpretazione della metafisica platonica», cioè si propone di rilevare quanto inesatto aver considerato Platone come il rappresentante tipico del razionalismo astratto, dell'oggettivismo della conoscenza e della realtà; in altri termini, nega che l'Ateniese, per spiegare l'oggettività della conoscenza e costruire una metafisica, abbia contrapposto all'oggettivismo empiristico dei sofisti un suo oggettivismo razionalistico. E giacché ritiene meno utile una trattazione generale, per dimostrare la sua tesi, sceglie un solo dialogo, il *Menone,* che sottopone a minutissima analisi.

Menone domanda se la virtú possa essere insegnata; ma Socrate inizia il dialogo con una fondamentale aporia: non sa cosa sia virtú, né finora ha incontrato alcuno che lo sappia. Per il giovane di Larissa, il problema sembra di facile soluzione: basta enumerare le virtú particolari, che significa identificare il problema del «che cosa» con quello dei dati di fatto. Ma Socrate critica la soluzione menonea e pone il problema dell'*ousia* — ciò per cui le cose sono, e quindi ciò che le fa essere — obbligando il suo interlocutore ad accettare che il problema dell'*eidos* è diverso da quello dei singoli dati. Dunque, l'errore della posizione sofistica è l'og-

---

(1) E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica,* Bari, Laterza, 1932.

gettivismo dell'essere e della verità, cioè l'identificazione dell'essere con il dato, anzi con la molteplicità dei dati. Per Platone, invece, l'essere non può predeterminarsi nella forma singola del dato, se prima non si è data la soluzione del problema della forma dell'essere. Ma qui si può facilmente vedere che il termine «forma» implica: in primo luogo, «la priorità del problema della "forma" dell'essere sul problema dell'essere determinato in una data forma. In secondo luogo, l'esplicita posizione di quel problema dell'essere in un modo non predeterminato». Il Grassi conclude che, solo lasciando «aperto» il problema dell'essere, Platone può superare la posizione oggettivistica.

Se si approfondisce la definizione di *eidos,* si vede che il problema gnoseologico e il metafisico vi sono «intimamente concatenati»; infatti, l'*eidos,* oltre a essere ciò «a mezzo di cui» le cose si conoscono, è anche «ciò a mezzo di cui sono»: l'essere coincide con il suo apparire. Se oltre a questa indissolubile concatenazione dei due problemi e al fatto che Platone non si è predeterminato quello della forma dell'essere, si può anche provare che egli non ha «senz'altro identificato il problema della forma dell'essere con quello dell'Idea, intesa quest'ultima come la caratterizzazione di una molteplicità di essenze razionali», può affermarsi che la posizione platonica non è di astratto razionalismo. L'*eidos,* non la soluzione, ma il termine di un problema.

Invece, secondo le interpretazioni tradizionali, l'Idea è la soluzione del problema della metafisica platonica e l'*eidos* il possesso di una molteplicità di essenze razionali, sicché alla molteplicità e all'oggettivismo empiristici dei sofisti vengono sostituiti una molteplicità e un oggettivismo razionalistici. Per il Grassi, precisamente, causa delle errate definizioni della virtú che dà Menone, è la predeterminazione dell'essere con le singole essenze, come si può vedere, secondo l'Autore, dall'esame che Socrate fa di una delle definizioni menonee: virtú «è la capacità di dominare gli uomini giu-

stamente ». Ma è la giustizia a caratterizzare la virtú, o non piuttosto essa è una determinata virtú? Cosí vengono fuori diverse virtú, mentre il problema è di trovare *la* virtú. Dunque, l'errore di Menone è di voler risolvere il problema con una molteplicità di essenze razionali; invece, « il problema della molteplicità di essenze razionali non è il fondamento della determinazione ». Socrate, infatti, ponendo il problema metafisico in un modo non predeterminato « ha potuto superare il naturalismo e riconoscere che l'*eidos* dell'essere non coincide con una molteplicità naturale, ma con qualcosa che resta uguale, uno, identico ecc. ». Pertanto, Platone non pone il problema della singola essenza, ma quello della forma generale; non l'essere delle singole cose, ma il problema metafisico dell'essere, che, se è il *substratum* degli oggetti, non può identificarvisi, ma deve distinguersene; se si identificasse, si predeterminerebbe naturalisticamente, mentre è sempre aporetico. Il dubbio socratico, non un mezzo per giungere alla conoscenza, ma la realizzazione in atto: l'aporia non porta i suoi interlocutori al riconoscimento di alcune verità che sono al di là del dubitare, « ma esplicitamente, secondo Socrate, la verità, il risultato verso il quale vuole arrivare si manifesta ed è proprio solo nel *dubitare* ». Cosí si realizza l'essenza dell'essere e del conoscere socratico; ne è prova che Socrate stesso dubita, come rileva Menone, e non potrebbe se l'essenza del suo sapere non fosse il dubbio medesimo. Nell'aporia socratica cosí intesa, c'è l'*inveramento* del dubitare sofistico, in quanto il dubbio non è considerato come dato, ipostatizzazione, ma realizzato in atto. Precisamente in questa « attualità aporetica del chiedere », la soluzione del problema metafisico platonico, in quanto per Platone, come per Heidegger, « la verità non si trova mai in una cosa, non è un oggetto, ma è *nel processo* in cui l'essere ci è affidato e in cui esso ci si presenta come compito »; « ci si introduce nella conoscenza non dal di fuori, ma solo a poco a poco realizzandola in atto ».

Tale interpretazione del problema metafisico ne permette al Grassi una nuova della « reminiscenza », del cosiddetto mito del *Menone*: questa la parte migliore e la piú originale del volume. L'Autore vuole dimostrare che il mito in Platone non è un espediente poetico fuori della discussione filosofica, secondo la quasi concorde opinione dei critici, ma gli elementi artistici e filosofici, nei dialoghi, formano un'inscindibile unità: i primi s'inverano nei secondi. Anche per lo Hegel il mito sorge in Platone « dove il pensiero non è ancora libero » e « esso mito è un intorbidamento del pensiero a mezzo di fibre sensibili »; invece, per il Grassi — e anche per noi — il mito è tutt'uno con il pensiero e tutt'al piú è voluto sempre « per ragioni speculative ».

Anzitutto bisogna domandarsi: la reminiscenza ha inizio in un'altra vita (presupposto religioso), o è autonoma? Socrate, definito il sapere come « un recuperare da sé le proprie cognizioni », pone la seguente alternativa: il sapere che lo schiavo possiede lo apprese una volta, o lo ha avuto sempre (2)? Lo schiavo non ha appreso la conoscenza in questa vita, né nell'altra, come si può ricavare dalla battuta socratica: se non fu in questa vita che egli lo apprese, allora il sapere lo *ebbe* e *lo imparò* in un altro tempo. Non resta che concludere che « l'anima sua sempre avrà imparato » e dunque il ricordare non ha inizio, né durante la vita umana, né prima: « se l'anima è sempre sciente, essa deve apparire immortale ». Non è, dunque, la reminiscenza che si fonda sull'immortalità dell'anima, ma questa sulla reminiscenza, cioè non « in base ad una concezione religiosa, bensí in base ad una concezione filosofica del sapere ». Questa interpretazione della reminiscenza conferma la tesi della non predeterminazione del problema dell'essere nella metafisica platonica, cioè della determinazione come atto di ricerca; infatti se, il processo di reminiscenza non ha inizio, la verità non è al di là del processo di ricerca,

(2) *Menone*, 81 d.

ma vi coincide: la teoria della reminiscenza è la chiarificazione dell'assolutezza della ricerca. È nella conclusione aporetica che si viene « determinando il fondamento della manifestazione della realtà », il quale, dunque, non la trascende; « in questo senso il ricercare non si riduce ad altro che a recuperare ciò che è già nell'intimo della ricerca; il processo di conoscenza è un processo di ricordo assoluto ». La verità non è nell'anima come una realtà bella e fatta, una somma di cognizioni. Questo, secondo il Grassi, il significato filosofico della dottrina della reminiscenza, apparentemente religiosa e mitica.

Si è cosí dimostrato che l'*eidos,* « la forma, l'aspetto dell'essere — dal quale problema siamo partiti — non appare come un dato, un oggetto razionale trascendente, ma un processo, un atto che non ha fuori di sé alcuna verità. Cosí, dato che egli definisce l'idea come " quell'unico, identico, a mezzo di cui le cose si conoscono" (72 c), il processo attraverso il quale si manifesta la realtà, non è solo processo di conoscenza, ma anche di realizzazione metafisica ». Risolto il problema del « che cosa », si può rispondere alla domanda che è virtú. Il « che cosa » si è trovato attraverso il domandare, per il quale viene realizzandosi sempre il pensiero platonico, processo di ricerca che Menone vorrebbe rifiutare; infatti, prima di definire cosa sia virtú, vuol sapere da che cosa nasca. Il ragionamento, in tal modo, procederebbe per ipotesi; Socrate accetta e pone il problema se la virtú sia insegnabile; ma, per esser tale, deve essere *episteme*; dall'ipotesi, come la intende Socrate, rinasce il problema del « che cosa », che Menone voleva evitare come estraneo alla sua oggettivistica posizione sofistica.

Nel corso del dialogo, come si sa, si dimostra che la virtú è bene, che il bene è utile, che è felicità, ma è anche « sapienza »; dunque, sommo bene è il sapere medesimo nella sua assoluta realizzazione. L'*agathon* non si fissa in un dato immediato, ma « proprio nella realizzazione di un atto che, es-

sendo a base di ogni determinazione, trascende appunto ogni dato e con ciò l'oggettivismo in ogni sua forma ». Anche dal punto di vista dei valori morali, per il Grassi, verrebbe confermata la sua tesi.

Ora, se la virtú è scienza, è insegnabile; invece, la tradizione politica ateniese mostra che non è affatto tale. Se cosí fosse, la virtú non coinciderebbe piú con l'*episteme*; tutta la interpretazione del Grassi sarebbe scossa dalle fondamenta. Invece, per Socrate, gli uomini politici ateniesi hanno avuto la capacità politica, la retta opinione e non la scienza; tuttavia, sono stati degli abili politici. Come è ciò? Socrate spiega che, nonostante non abbiano avuto il sapere, ma l'opinione, questa era legata al vero: non che l'opinione in se stessa sia vera, ma è vera fino a quando è congiunta al vero, pur mancando dell'assolutezza dell'*episteme*. Agli uomini politici di Atene è mancato il *loghismos aitias,* la coscienza della causa, propria del sapere, e che risiede nell'assolutezza del principio di ricerca, il quale esclude qualsiasi atteggiamento dommatico e, dunque, qualsiasi trascendenza oggettivistica, cioè quel genere di trascendenza che fin'ora si è voluto vedere in Platone. Agli uomini politici ateniesi, passati e presenti, è mancata la scienza e hanno operato come gl'indovini e i vati, senza sapere quel che facessero. Un uomo politico che possiede la scienza deve essere capace di formarne altri. Al problema metafisico è legato anche il significato del processo e della condanna di Socrate.

La verità assoluta come processo di ricerca, come atto interpretativo, ha anche un significato pedagogico, che il Grassi esamina in un saggio a parte, assieme a un'interpretazione di Agostino del problema della trascendenza platonica.

***

Come si è potuto vedere dalla nostra esposizione, il Grassi pretende revisionare radicalmente l'interpretazione del pen-

siero platonico ([3]) e della filosofia greca. Ci limitiamo a qualche osservazione generale e a indicare alcune difficoltà principali.

Anzitutto non è un buon metodo andare a cercare in Platone la filosofia degli altri e, nel caso del Grassi, la fenomenologia e l'esistenzialismo di Heidegger; non trovandoveli, cacciarveli a qualsiasi costo. L'esigenza dell'essere immanente all'accadere e all'atto stesso della ricerca non è per niente platonica, in quanto per l'Ateniese l'essere è al di là della ricerca, oggetto del pensiero. Voler trovare in lui la fenomenologia che oggi furoreggia in una Germania, che, solo per avere in parte perduta la sua educazione filosofica, può fare buon viso a una simile filosofia, è scomodare inutilmente Platone. Ma, per la verità, l'indagine del Grassi si lega non solo alla fenomenologia, ma a tutto il movimento neoumanistico tedesco contemporaneo, che fa capo a studiosi come W. Jaeger e J. Stenzel. Specialmente nel primo di questi due autori lo studio del mondo classico assume un interesse speculativo che va oltre la semplice ricostruzione del pensiero antico ([4]): ritorno al pensiero classico e specialmente al concetto di *paideia* quale è formulato da Platone, in quanto « l'umanesimo e la possibilità di un suo ritorno si trovano sempre là dove l'antichità è riconosciuta come vivente grandezza ed autonoma forza educatrice »; ritorno che, per il Grassi, si spiega con la crisi che attraversa la nostra civiltà, con la

(3) I tentativi di una interpretazione immanentistica di Platone sono numerosi specialmente in Germania: dall'interpretazione kantiana del TENNEMANN (*System der platonischen Philosophie*, Leipzig, 1792-95) a quella monistico-dialettica del RITTER (*Geschichte der Philosophie*), del RIBBING (*Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre*, Leipzig, 1863-64), panteistico-dualistica del TEICHMÜLLER (cfr. su questa interpretazione, A. CHIAPPELLI, *Della interpretazione panteistica di Platone*, Firenze, 1881), logico-metodologica della Scuola di Marburg (Natorp, Hartmann, ecc.). Su queste e altre, cfr. il bel volume di A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino, s.d.

(4) Dello JAEGER cfr. *Umanismus und Jugendbildung*, Berlin, 1921; *Antike und Humanismus*, Leipzig, 1925; *Platons Stellung im Anfan der Griechischen Bildung*, Leipzig, 1928, e la recente opera *Paideia* già cit. Su quest'ultima cfr. l'esauriente e acuta recensione di G. CALOGERO, « Giornale critico della filos. it. », luglio-settembre, 1932.

decadenza del pensiero occidentale. Ma, fino a quando, continua l'Autore, il pensiero classico, e Platone in special modo, viene considerato come tipicamente oggettivistico e razionalistico, una rinascita neoumanistica è impossibile, mancando di attualità; eliminare l'ostacolo, chiarire l'equivoco, è dunque lo scopo del suo lavoro e della sua interpretazione soggettivistica di Platone (5). « L'ideale platonico educativo può diventare la base di tutta una tradizione di pensiero, appunto in quanto nega il valore di ogni astratto modello, ma si richiama costantemente alla verità che non vi sono realtà date fuori di noi sulle quali potersi riposare anche solo per un attimo ed abbandonare quella vigilanza interiore caratteristicamente socratica ».

Ma è proprio sicuro il Grassi che a risollevare le sorti della filosofia e a sanare la crisi della nostra civiltà, siano miracoloso rimedio il neoumanesimo tedesco e la fenomenologia di Husserl e Heidegger? E che piuttosto la crisi che attraversiamo non sia dovuta alla indigestione di umanesimi assoluti con o senza « neo », che da quasi due secoli permeano la cultura europea? Nel Grassi, due errori iniziali: la filosofia tedesca contemporanea è la panacea dei nostri mali filosofici; la crisi di pensiero è dovuta alla mancanza di un nuovo umanesimo, che bisogna fare sgorgare dalla fonte classica, acconciata però, cioè accorciata alle odierne esigenze immanentistiche e soggettivistiche. A me pare il contrario: oggi il pensiero, almeno italiano, è orientato verso un piú autentico umanesimo, che non si risolve nella superba affermazione dell'uomo e dell'umano, ma muovendo dall'atto della coscienza, tende a far sboccare nell'Essere trascendente, in Dio e nel Dio del Cristianesimo, il processo della nostra ricerca di cui l'Essere è stimolo interiore. Se questo l'orientamento del pensiero in alcune sue piú recenti posizioni, il

(5) Il Grassi cosí ha difeso il suo lavoro anche sul « Giornale critico della filos. it. » (maggio-giugno 1933) da alcune osservazioni del Calogero (*ivi*, luglio-settembre 1932, cit.).

Platone «attuale» non è quello del Grassi e della filosofia germanica, ma il Platone filosofo della trascendenza, il filosofo-teologo del pensiero classico, il «profano profeta di Cristo»; quello che criticò Aristotele, rielaborò il Neoplatonismo, riassimilarono la Patristica e le correnti mistiche del Medioevo; che ha agito sugli spiritualisti dell'Umanesimo e del Rinascimento e fino al Vico e al Rosmini. Questo il vero Platone che oggi, come sempre, può essere di guida per escire dal vicolo dell'immanentismo, che, in qualsiasi forma si presenti, è sempre mascherato positivismo. Negare quanto di innegabilmente religioso è in Platone, non è rimuovere un ostacolo perché il filosofo greco diventi attuale, come vuole il Grassi, ma è rendercelo estraneo; e, ammesso pure che oggi la filosofia batta un'altra strada, Platone è ugualmente attuale per la sua «inattualità»; altrimenti sarà soltanto adattato a una «moda», adattamento passeggero come la moda che lo adultera.

Veniamo ora a osservazioni particolari.

Uno dei cardini su cui poggia l'interpretazione del Grassi è l'oggettivismo naturalistico dei sofisti, a cui Platone non opporrebbe un altro oggettivismo. Che i sofisti siano oggettivisti, almeno nel significato che comunemente si dà a questa parola, non mi riesce capirlo. Il Grassi spiega: «Quando la essenza è intesa come un oggetto naturale, il fondamento della conoscenza non può non essere sensibile» (6). Quale essenza? Il dato empirico, la molteplicità particolare non sono essenze. Quale oggettivismo se questo, naturistico o razionalistico, presuppone sempre un oggetto in sé fuori del soggetto? Ora è dell'oggetto, del problema dell'essenza che la sofistica non s'interessa; si ferma al dato come appare, il quale non è conosciuto nella sua essenza, ma per come appare. Se questo è oggettivismo, il Grassi si propone un duplice scopo: far passare per soggettivismo l'oggettivismo pla-

(6) Nel cit. art. in «Giornale critico della filos. it.», n. cit., p. 252.

tonico e per oggettivismo il soggettivismo sofistico. Intendere la essenza come oggetto naturale significa, sí, che il fondamento della conoscenza è sensibile, ma nel senso che muove dal sensibile, cioè dalle qualità particolari, come tali, soggettive, e ad esse si arresta come a limite invalicabile. Platone dunque, all'opposto di quel che crede l'Autore, contrappone al soggettivismo sofistico il proprio oggettivismo.

Ma il Grassi si domanda: come può Platone risolvere con un concetto oggettivistico dell'Idea il problema gnoseologico-metafisico? Come può vincere l'oggettivismo sofistico del principio di determinazione e stabilire che il fondamento della determinazione e della conoscenza è qualcosa di differente dalla molteplicità dei dati? Infatti, se le Idee sono essenze trascendenti e distinte dalla realtà immanente, come si possono raggiungere e ricercare? Platone stesso pone l'obiezione in bocca a Menone: «in che modo si può ricercare ciò che non si conosce affatto e come proporci di ricercare le cose che s'ignorano e infine, se anche capitasse d'incontrarle, come riconoscerle» (7). La difficoltà può essere superata soltanto se la verità non si concepisce trascendente il processo della conoscenza e della ricerca; cosí, per il Grassi, come sappiamo, la superò Platone, affermando che l'anima ha *sempre* imparato, che il processo non ha avuto mai inizio e quindi l'anima ha in sé la verità come ricerca, estrarre la quale è appunto la reminiscenza. A chi oppone che il ricordo presuppone «qualcosa» che si ricordi, il Grassi ripete che, non avendo il processo avuto mai inizio, il ricordo non presuppone niente anteriore al ricordare, che coincide con il ricercare; per conseguenza non è possibile alcuna distinzione tra un al di là e un al di qua; infatti, Socrate sulla teoria dell'anamnesi fonda l'immortalità dell'anima.

Quest'interpretazione della reminiscenza è certo sottile,

(7) *Menone*, 80 d.

ma è anche arbitraria (8). Il Grassi fa una grave confusione tra l'*imparare* e il *sapere* col *ricordare,* anzi li identifica. Socrate dice: « Se non fu in questa vita, non è evidente che le aveva e le apprese in qualche altro tempo? ». E dopo avere escluso che lo schiavo abbia appreso in questa vita, conclude: « Dunque, se nel tempo che è uomo e in quello che non è, avrà in sé opinioni vere, che, svegliate dalle domande, diventano cognizioni, la sua anima non avrà imparato sempre continuamente? » (9). Il Grassi, sulla base di questi passi, conclude: « Dunque Socrate determina contro ogni possibile equivoco il carattere di "quel ricordare" come quello "che non ha inizio" né durante la vita umana, né prima di essa ». La conclusione è errata: Socrate esclude che l'anima abbia imparato in questa vita, ammette che è stata sempre in possesso della verità e sempre ha imparato; ma dire che l'ani-

---

(8) Di un'interpretazione simile a quella del Grassi si hanno tracce in un saggio di A. Vera, *Platone e l'immortalità dell'anima,* « Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della S. R. di Napoli », vol. XVI, 1881, p. 33 sgg.), da cui trascrivo qualche passo: « Secondo la vera dottrina di Platone, la scienza non è una reminiscenza di cognizioni acquistate in un'altra vita. E, difatti, ricordarsi delle idee non è affatto conoscerle, perché la cognizione sta nell'atto presente della mente, in quell'atto speciale che costituisce appunto la cognizione. E se vi ha una mente eterna, il suo pensare e conoscere non è una eterna rimembranza; ma l'atto eternamente presente della cognizione. Quando anche l'anima avesse pensato e conosciuto scientificamente le idee in un'altra vita, a che le gioverebbe ricordarsi che le ha pensate e conosciute in altri tempi e altrove? Il fatto poi si è che non si rammenta di averle pensate e conosciute. E non se ne rammenta perché effettivamente non ha bisogno di averle pensate e conosciute. Perocché l'essenziale per essa si è di possederle come parte di sé stessa, della sua intrinseca natura. Ché se non le possiede in siffatta guisa, non le sarà dato conoscerle, né nelle presenti, né in altre qualsiasi condizioni di esistenza. Ma se le possiede per discoprirle ed elevarle alla loro luce propria, alla luce della coscienza o, a dir meglio, del pensiero, essa non ha che a guardare dentro se stessa, e scrutare ciò che vi ha di eterno e d'immortale nella sua natura. Nel che sta appunto quella energia speciale e suprema che è la *nóesis* o filosofia, o, se vuolsi, l'idea della scienza, perché nel pensiero di Platone queste tre cose sono una sola ». Questa somiglianza tra le due interpretazioni è quanto mai sospetta, essendo il Vera un hegeliano ortodosso; ciò conferma una riduzione dell'Idea platonica a quella hegeliana, e si sa che da Hegel derivano tutte le forme d'immanentismo del pensiero contemporaneo, comprese la fenomenologia e l'esistenzialismo tedeschi.

(9) *Menone,* 86 a.

ma *ha sempre imparato* non è lo stesso di dire che *ha sempre ricordato*. Altro, per Platone è «imparare», altro «ricordare»: imparare è dell'anima *prima* di scendere nel corpo, ricordare è dell'anima *dopo* la caduta nel corpo; dunque, la teoria della reminiscenza è legata all'altra della preesistenza dell'anima, che *ricorda in quanto ha imparato*; ma se ricorda in questa esistenza terrena non può ricordare nell'altra nella quale apprende ciò che qui ricorda per averlo dimenticato cadendo in un corpo. Con questo processo di ricerca l'anima «riacquista» quel che aveva perduto, non nel senso che la verità è immanente alla ricerca stessa e da questa prodotta, come intende il Grassi, ma nell'altro che la ricerca è *un mezzo* per recuperare la verità che le è anteriore. Nel caso, infatti, che nessuna verità fosse innata, invano l'anima cercherebbe, perché non potrebbe trovare ciò che non c'è. Il ricordo è possibile a due condizioni: che ci sia «qualcosa» da ricordare; che questo qualcosa si sia dimenticato. E l'anima ha dimenticato per l'unione col corpo; per conseguenza, *prima* di cadere nel corpo, questa conoscenza le era *presente,* in quanto mancava la causa (l'unione con la materia) della dimenticanza; se presente, l'anima *intuiva immediatamente* la verità; e ciò che è presente e s'intuisce è contraddittorio che possa essere ricordo.

I passi sopra citati vanno interpretati in questo modo: lo schiavo il sapere l'ha sempre avuto, perché la sua anima ha sempre imparato; infatti, la sua attività, essendo essa immortale, non ha avuto mai inizio; dunque, l'anima ha sempre conosciuta la verità; ma questa conoscenza è intuitiva quando l'anima è forma pura, abitatrice del mondo intelligibile; è reminiscenza quando, caduta nel corpo e perduta la conoscenza in seguito a questa unione, deve, scrutando in se stessa, *cercare, ritrovare, recuperare* la verità dimenticata che, pertanto è prima della ricerca, suo *oggetto*. L'anima ha dunque imparato sempre perché è sempre esistita, ma non ha

sempre ricordato, in quanto il conoscere è soltanto *temporaneamente* ricordare: nell'anima, pura e semplice, è contemplazione, visione immediata. Non c'è neanche il rischio che, ammesso che la reminiscenza ha avuto inizio, non può piú provarsi l'immortalità dell'anima, perché il *sapere* non ha avuto inizio ed è stato sempre presente all'anima nella sua vita eterna ([10]). Le Idee sono oggetto d'intellezione, anche se filosofare è ricercare. Quando il Grassi scrive: «se Platone non negasse la possibilità di un qualsiasi inizio al sapere e con ciò alla reminiscenza, vi sarebbe un momento in cui il sapere non sarebbe processo di ricerca — visione interiore di qualche cosa che si possiede originariamente, ottenuta attraverso la mediazione — e la fonte del sapere, del ricordare, ritornerebbe ad essere improvvisamente qualche cosa di immediato», dice in parte la verità: per Platone il sapere ha inizio come intuizione immediata delle essenze; come tale, è prima del processo di ricerca e ottenuto senza mediazione, anche se poi ricerca e mediazione siano indispensabili e insufficienti al suo recupero totale, per cui il filosofare si caratterizza come perenne ricerca. Con ciò si torna all'oggettivismo della conoscenza, alla trascendenza dell'Idea come oggetto d'intellezione e entità per sé stante, senza togliere con ciò il fondamento metafisico della reminiscenza, in quanto questa è legata alla preesistenza e all'immortalità dell'anima.

La tesi del Grassi non si regge neanche limitando l'indagine al *Menone* e prescindendo da altri dialoghi come il *Fedone,* la *Repubblica* ecc., per i quali non sarebbe possibile neppure il semplice tentativo. Ma, anche cosí, anzi solo cosí, Platone è sempre attuale: non ha bisogno di essere rivestito degli abiti, per tanto filosofo molto modesti, di Husserl o di Heidegger.

---

(10) In Platone la distinzione fra eternità ed immortalità non è affatto chiara.

2. — *Studi platonici* (*1937-1954*).

Dire che l'ampia monografia dello Stefanini ([1]) sulla filosofia platonica colmi una lacuna della letteratura filosofica italiana, non è ripetere una frase fatta. D'interpretazioni particolari di problemi o di dialoghi, la nostra bibliografia non è povera, ché Platone è uno di quei pensatori attraverso cui, chiunque s'interessi di filosofia, deve passare; ma una monografia completa mancava. Lo Stefanini si è assunto una fatica non lieve e un compito arduo; lo ha assolto degnamente: non dialogo che non sia esposto e discusso, non problema che non sia trattato nel suo svolgersi ed articolarsi rispetto alla massa degli altri, non sfumatura o accenno che non siano messi debitamente in rilievo; il tutto condotto sulla esegesi diretta dei testi e avvalorato dalla conoscenza della bibliografia intorno all'argomento. Ma, forse, il pregio maggiore dell'opera è quello di avere conservato il carattere aperto e a volte contraddittorio del pensiero platonico, l'aver messo in rilievo il concetto della filosofia come ricerca e svolgimento, per cui il pensiero batte tutte le vie senza smarrirsi e segnare il passo. Lo Stefanini ha tenuto sempre presente che è impossibile imprigionare Platone in uno schema e ciò ha consentito che il pensiero dell'Ateniese nella sua opera respirasse a suo agio, si muovesse nelle grandi arterie del filosofare con i suoi dubbi e i suoi dommi, con i pentimenti e le coraggiose affermazioni, sempre però in sviluppo ascensivo. Perciò l'Autore scarta tutte le soluzioni tentate per sistemare in un blocco compatto il pensiero platonico, da quella che recide dall'organismo dei dialoghi le parti che appaiono contraddittorie col nucleo centrale della dottrina, — per purificare Platone dalle sue contraddizioni, bisogna distruggerlo —, a quella che distingue nel platonismo diversi momenti successivi piú o meno concordanti tra loro.

---

(1) Luigi Stefanini, *Platone*, Padova, Cedam, 1932-35, vol. I, pp. LXXXI-318; vol. II, p. 538.

« Una certezza assoluta e un dubbio radicale, un oggetto fisso e immutabile proposto alla conquista dello spirito, e un soggetto ansiosamente proteso incontro ad esso e sempre respinto dalla meta; un'intuizione che istantaneamente e prodigiosamente si eleva in alto, e una dialettica faticosa che non riesce mai ad imprigionare la subitanea rivelazione e pur è necessario presupposto e conseguenza di questa: ecco l'atteggiamento essenziale del pensiero platonico» (I, XXXIII). Questo atteggiamento lo Stefanini lo chiama *scepsi,* nel suo significato etimologico di *ricerca.* Questi criteri metodologici l'Autore fissa nella lunga *Introduzione,* assieme a quelli della *vexata quaestio* della cronologia dei dialoghi, per la quale si attiene a una distinzione in periodi: I e III dove è costante l'uso del dialogo e il II, dove è costante l'uso del racconto, aggiungendo, che per i primi due deve tenersi conto degli accertamenti della stilometria (criterio di W. Lutoslawski), e, ove questi manchino, dell'affinità delle opere.

Lo svolgimento del pensiero platonico, con sano senso di concretezza, è legato sempre agli avvenimenti storici e all'ambiente in cui visse il filosofo, dai primi dialoghi, cosiddetti socratici, agli scritti della vecchiaia. Fin dall'*Apologia,* l'ironia socratica è trasformata in scepsi; l'apologia continua nel *Critone,* nel quale domina la stessa atmosfera religiosa e si afferma la coesione tra l'individuo e le leggi immutabili e sacre; continua anche quando comincia la critica, nel *Lachete,* dove sono rilevate le interne insufficienze del socratismo: l'identità delle virtú col sapere porta alla identificazione delle virtú tra loro, « eleatismo morale » (I, p. 41); dal principio socratico che la virtú è scienza deriva il corollario che nessuno pecca volontariamente; dunque non si giustificano piú la libertà nel senso moderno e l'errore. Nell'*Ippia minore* trovano posto le riserve di Platone sul razionalismo morale del maestro; critiche che mirano, da un lato, a conservare gli elementi originari del socratismo e, dall'altro, a trasferire in una zona superiore la dottrina morale di Socrate, cioè

a superare l'eudemonismo; appunto nel *Gorgia* il filosofo «approfondisce l'utilitarismo per farne uscire l'assoluto disinteresse del sapiente» (I, p. 71). Ma il problema morale della giustizia s'intreccia con quello della scienza; cosí la scepsi della certezza morale del *Gorgia* ci spinge alle aporie del *Menone,* il quale vuol dimostrare che la dialettica non basta al sapere, come il sapere non basta alla virtú (I, p. 105). Dalla scienza, la scepsi passa all'arte con l'*Ione* completandosi cosí la condanna dei retori e dei poeti, responsabili della morte di Socrate, cioè l'apologia dal maestro, di cui, nello stesso tempo, sono messe in luce le insufficienze della dottrina. Da queste nasce la filosofia platonica come *ricerca* di soluzione di quei problemi che il socratismo aveva risolto manchevolmente, o appena sfiorati. Questa indagine convince il discepolo che le forme del divenire trascendono il divenire stesso, che la scienza della natura deve andare oltre la natura (I, p. 122). Questa quella che l'Autore chiama «l'alba delle idee», che spunta con l'*Ippia maggiore,* dove la nozione di bellezza è presupposta alle cose e ai loro rapporti, mentre nel *Cratilo* l'*eidos* è ricercato «nella misteriosa natura della parola» (I, p. 135); d'altra parte, l'*Eutifrone* pone i motivi essenziali della teologia platonica, spingendo avanti il programma socratico di purificare la mitologia senza distruggerla.

Col *Protagora* si va oltre Socrate e s'iniziano i dialoghi in forma narrativa, con cui si porta avanti la critica del Socratismo, cioè del concettualismo e dell'utilitarismo (*Liside*); con l' *Eutidemo* si ritorna alla critica della falsa dialettica, critica da cui non è immune lo stesso Socrate; il *Carmide* la completa denunciando il formalismo socratico (I, p. 195). La critica è conclusa dal *Clitofonte,* che costituisce anche la premessa dei grandi dialoghi costruttivi: *Convito,* che profila a gran tratti e con impeto lirico, il disegno di una nuova concezione dell'amore; *Fedone,* che indica le ragioni dell'immortalità dell'anima; *Repubblica,* che sviluppa in tutti i suoi particolari il programma per la costituzione dello Stato idea-

le (I, p. 211). Con questi due ultimi grandi dialoghi c'è, da un lato, la negazione e, dall'altro, con maggiore equilibrio e vivo senso di conciliazione, l'idealizzazione del sensibile. Siamo già in piena dottrina delle Idee. La trilogia del *Fedro,* del *Teeteto* e del *Parmenide* — dialoghi di transizione alla forma drammatica — rappresenta, invece, un « proemio alla trilogia del non-essere » (II, p. 70): il *Fedro* può intendersi come il dialogo in cui Platone, « senza contraddire al concetto di scienza stabilito nei dialoghi precedenti, specialmente nella *Repubblica,* cerca di giustificare certe condizioni dell'anima e certi aspetti del reale che sembrano sottrarsi al dominio dell'essere puro e della pura razionalità » (II, p. 88); il *Teeteto* come il dialogo che fa giustizia di tutte le dottrine, dialetticamente dedotte dalla concezione eraclitea, che non danno fondamento alla scienza nell'oggetto reale, e precisamente della « sola » sensazione, della « sola » opinione e della « sola » ragione (II, p. 160); il *Parmenide* come il dialogo in cui « il postulato delle idee, inevitabile, per quanto grave di difficoltà, è ricavato come residuo della critica dell'eleatismo, con l'applicazione e l'integrazione del metodo zenoniano » (II, p. 172).

Nell'ultima fase ritorniamo alla forma drammatica col *Sofista* « che, vincendo l'eleatismo, segna le necessarie alterità implicite nell'identità dell'essere, e distingue un logos legittimo che, rispecchiando le reali identità e alterità degli esseri, li definisce e li distribuisce nell'ordine gerarchico dei generi e delle specie, da un logos illegittimo, creatore di fittizie identità e alterità, e sorgente dell'errore; col *Politico* che, abbandonandosi quasi distrattamente al gusto delle distinzioni e delle classificazioni, ne trae quasi di sorpresa la distinzione tra il governo divino del mondo e l'umano reggimento dello Stato, per distinguere in questo vari gradi di approssimazione al modello inimitabile; col *Filebo* che, continuando a dividere, divide piaceri da piaceri e, continuando a meditare sulla fondamentale opposizione dell'essere, defi-

nisce questa come opposizione del finito e dell'infinito, conciliandoli nella zona intermedia del commisurato, alla quale appartiene il massimo bene dell'uomo; col *Timeo* che, insistendo sull'opposizione, vede nascere l'universo e gli dèi e gli uomini dalla miscela dei due princìpi, disposta da un supremo Artefice e ordinata, secondo la legge del bene, in modo che l'unico animale visibile riproduca, per quanto possibile, le perfezioni dell'animale intelligibile; col *Crizia* che, accanto ai dialoghi del movimento e della vita, fa vivere nel passato la costituzione ideale, personificata nella mitica storia di Atene, fondatrice della civiltà mediterranea; con le *Leggi,* infine, che tramandano ai posteri l'ultimo disegno politico, tutto pervaso dall'aspirazione di mitigare il carattere imperativo delle leggi con la forza della persuasione, ed allargare le basi del potere, contemperando l'iniziativa dei reggitori e la fissità tradizionale delle norme scritte, e temperando i difetti dei vari governi col miscuglio delle costituzioni» (II, pp. 218-26). L'opera si chiude con un esame della dottrina delle *idee-numeri* — l'Autore la denomina dei *numeri-idee* —, condotta sui dialoghi e confrontata con la testimonianza di Aristotele; con un esame approfondito di problemi particolari, racchiusi nei capitoli «Il plesso logico», «Il plesso poetico» «Il plesso morale», «Il plesso politico»; con una «Conclusione», una «Silloge dei problemi» e l'indice dei Nomi.

Abbiamo esposto per grandi linee l'ampio lavoro dello Stefanini, breve esposizione che non può rendere conto delle innumerevoli questioni trattate e discusse anche in forma svelta e vivace, sempre fedele al criterio di considerare la filosofia platonica come scepsi: in continuo movimento e sviluppo. Questo forse è il senso speculativo, oltre agli innegabili pregi storici, dell'opera dello Stefanini: affermare, attraverso la ricostruzione del pensiero platonico, che la filosofia è dramma, perenne ricerca; ma anche questo è, a mio avviso, il limite del lavoro. A forza di vedere il pensiero platonico

sotto la luce della scepsi, lo Stefanini, credo, se ne è lasciato sfuggire il nucleo centrale: la difesa ad oltranza del Logos, oggetto proprio della filosofia e fondante ogni ricerca e l'interesse etico-religioso. Sia il Platone socratico che quello critico del socratismo e filosofo delle Idee, il Platone politico come il Platone teorico della conoscenza, critico dell'arte, metafisico, sono un solo Platone; qualsiasi problema è sempre posto discusso risolto per soddisfare un'esigenza insieme metafisica — e di una metafisica dell'Essere trascendente — morale e religiosa. Da questo punto di vista va considerata la sua critica alle filosofie presocratiche, alla sofistica, al socratismo; cosí la sua scepsi che, non dalla negazione alla conciliazione del sensibile, ma dal sensibile si eleva all'Intelligibile; in questa ascesa, quella che sembra conciliazione, è invece tentativo di giustificazione del sensibile di fronte all'eterna e vera Idea. Il pensiero platonico è un'immensa ricostruzione etico-religiosa; Platone è il *teologo del paganesimo*. La sua filosofia, nel complesso, un modello di vita cui gli uomini si dovrebbero uniformare, un viaggio mistico dell'anima dal mondo illusorio dei sensi al regno verace e beatifico dell'Intelligibile.

***

Del *Platone educatore* del compianto Stenzel, da poco apparso nella ottima traduzione del Gabrieli ([2]), si è già molto parlato da quando alcuni anni or sono è stato pubblicato in Germania; ma l'opera è una di quelle di cui si parla ancora e, per certi aspetti, indispensabile allo studioso di Platone. Non inganni il titolo: non un'esposizione delle teorie pedagogiche di Platone, ma una delle migliori sintesi della filosofia platonica intesa come *paideia*. Su questo concetto l'Autore fa convergere le fila dal pensiero platonico, centro la *Repubblica*, ai cui dieci libri, analizzati mirabilmente, rial-

(2) Bari, Laterza, 1936.

laccia alcuni tra i maggiori dialoghi (*Menone, Gorgia, Convito, Fedro*). Lo avverte fin dalle prime pagine dell'Introduzione: « il considerare l'apprendere come un miracolo sovrumano, tale è il compito filosofico che nessun filosofo ha mai inteso e meditato nel suo illimitato valore quanto Platone. L'apprendere, espresso con la stessa parola greca da cui deriva anche "matematica", è effettivamente il tema da cui Platone non si stacca fino alla fine della sua vita » (p. 8). Nell'Introduzione è detto anche come dev'essere inteso l'apprendere in Platone: « ... egli non concepí l'apprendere come una cosa di puro intelletto, bensí sempre come un influsso totale da uomo a uomo, come educazione nel senso piú alto, come un essere formato e modellato per l'intima relazione e società con un altro uomo » (p. 10). Provare questo suo modo d'intendere l'apprendere platonico è la bella fatica dello Stenzel, che, per l'intero volume, difende Platone dalla comune accusa d'intellettualismo, mettendo in rilievo l'aspetto *attivo* e concreto della sua *paideia,* per cui l'apprendere dall'io individuale va alla vita associata, alla comunità. « Né l'intellettualismo né ancor meno un egocentrismo privo di consistenza e di forma » è l'essenza dell'individuo nel concetto educativo platonico; ma « una aspirazione del singolo, nata dalla pienezza di intima energia di vita, verso una disciplina e un legame, e mirante a sollevarsi, con l'uso di tutte le sue forze umane, sino alla Ragione che addita la meta, all'intelligenza che dà ordine e misura, al Logos. Solo per questa autoeducazione dell'io, appassionatamente volente e senziente, lo spirito greco nel corso della sua evoluzione spinge alla piú alta vetta il sapere e assurge cosí a guida della umanità europea » (p. 13).

Questo supremo concetto del sapere, dopo una rapida delineazione della biografia di Platone, fatta, in special modo, sulla base della VII lettera, lo Stenzel chiarisce con acuta analisi, esaminando i vari libri della *Repubblica* e i dialoghi sopra ricordati, onde risulta nel suo complesso, ricchissi-

mo dei piú vari e suggestivi motivi, il concetto platonico di *paideia,* dell'autoeducazione dell'anima, compenetrata da un sapere che è virtú, culminante, attraverso l'Eros, nella suprema scienza del Bene. Nei legami tra i vari dialoghi lo Stenzel fa dei richiami pertinenti, come quello tra il mito di Er e la teoria della anamnesi del *Menone,* l'altro tra l'Eros del V libro della *Repubblica* e l'Eros del discorso di Diotima nel *Convito*; che pur restano inferiori alla finissima analisi della «metafisica dell'apprendere», colta nei vari motivi del *Menone.* I riferimenti storici, oltre che con Socrate, sono frequenti con le dottrine matematiche in generale e, in particolare, con quelle pitagoriche.

Paideia, per Platone, è autodeterminazione della personalità, che però non può intendersi se non partendo dallo Stato, come quello che chiarisce i valori dell'anima singola. La suprema felicità è di coloro che hanno messo in opera il loro sapere in pro della città e non a loro personale profitto, di quanti han trasmesso ad altri la loro paideia (p. 289). In breve: la «formazione del singolo per mezzo e in servigio dell'organismo unitario della comunità» (p. 86). Ma la dipendenza della *paideia* dall'Idea del Bene non basta, se l'Idea non penetra come conoscenza, come sommo *mathema,* nell'educazione stessa: il *manthanein* è apprendere da sé, in contrapposto al *didaschein,* ammaestrare dal di fuori. In questo processo dell'apprendere la matematica, per lo Stenzel, occupa un posto notevole: «in forza della sua posizione intermedia tra il sensibile e lo spirituale», interviene in tutto il complesso logico, «e dà al dualismo platonico un contenuto rigidamente gnoseologico» (p. 126). Oltre che con la dottrina delle Idee, la matematica ha intimo legame con il destino dell'anima immortale. Per Platone, «la medesima facoltà del vedere l'eterno nel terreno» agisce nella semplice conoscenza metafisica, e in generale nella conoscenza del mondo e nella formazione della vita. L'«apprendere», nel senso platonico, «abbraccia ugualmente in sé tutte queste funzioni,

giacché esso significa ricavare dal visibile un essere piú profondo, e rendere il mondo dei sensi trasparente a una luce che sembra venire dall'al di là, eppure spiega la sua forza solo col custodire questo visibile nella sua essenza a lui propria, e nell'intenderlo come espressione di un senso piú alto » (p. 128). Per dimostrare ciò lo Stenzel congiunge il *Menone* col mito di Er della *Repubblica,* secondo cui il nucleo della « conoscenza del mondo e della formazione della vita » è in un atto ultramondano, nella scelta *libera* che fanno le anime prima d'incarnarsi. Dopo la scelta, l'acqua del Lete produce nelle anime l'oblio; di qui la necessità dell'apprendere per riacquistare la sapienza perduta; dell'apprendere inteso nel senso già chiarito, a cui inerisce il concetto di Eros, inteso come amore nel senso individuale e universale. Ad esso si oppone il falso concetto della personalità, impersonato da Alcibiade, che « rappresenta l'estrema gelosia — che in greco è detta « invidia », « non concessione » (φθόνος) —, parola che per Platone è « il piú reciso opposto del Bene; questo è senza invidia, poiché cerca di estendere, su ogni cosa, la sua potenza. Riconosciamo subito che la gelosia è il rovescio della charis, dell'abbandono alla comunità, insomma l'esatto contrapposto di quel concetto dell'Eros, che abbiamo colto nel discorso di Diotima » (p. 202). Con l'Idea del Bene, correlativa al concetto della comunità umana, è fondato il concetto cosmico della filosofia. La « vita collettiva è sovrumana, ed è essa sola a riempire l'intima essenza dell'uomo. Il senso di partecipare ad una vita trascendente porta con sé un piacere che supera tutti i piaceri e le gioie individuali e che è effettivamente *il Bene,* che ognuno vuole, deve e può realizzare, quando vinca in sé la doxa individuale, e faccia luogo a quella sua piú profonda volontà che libera la buona energia del Tutto, e crea cosí la libertà vera » (p. 241).

Non credo che i concetti di « personalità » e di « volontà » in Platone e nel pensiero greco in generale, sopportino la interpretazione dello Stenzel, troppo moderna e che va oltre

i limiti che impone, checché se ne dica, l'innegabile intellettualismo greco, ma discuterne sarebbe lungo discorso; piuttosto dico qualche cosa sulla concezione generale che della filosofia platonica ci dà l'illustre Autore, anche perché essa, nell'insieme, è in antitesi con quanto io ho scritto e vado scrivendo su Platone e la filosofia greca.

L'interpretazione dello Stenzel è umanistica o « neo-umanistica » che dir si voglia, cioè: riabilitare nella filosofia di Platone i valori umani nel loro complesso, per cui l'Idea acquista significato nell'attività stessa dell'uomo e il divino compenetra il mondo della nostra esperienza. Si legga a p. 243: « Il farsi simile dell'uomo con Dio, di cui cosí spesso parla Platone, non pone l'uomo in un rapporto diretto con Lui; l'illuminazione, l'estasi, — tutti concetti che dispiegano il loro significato in importanti passi del sistema di Platone — non sollevano l'uomo dal suo mondo naturale, non lo pongono in un rapporto immediato a tu per tu con la divinità, anzi l'influsso del divino radica l'uomo sempre piú saldamente nella sua realtà, nel mondo e soprattutto nella sua comunità, nella Polis. Il mondo e la comunità accolgono in sé il divino; la posizione platonica di fronte al problema religioso si esprime, con un esplicito riallacciarsi alla parola di Talete, nella formula che *tutto è ripieno degli Dei* ». Questo passo non lascia dubbii sulle intenzioni dello Stenzel. Io non dico che in Platone non sia viva questa esigenza di rivendicare il valore del mondano, ma nego che la filosofia delle Idee sia a servizio di questa esigenza; piuttosto nell'Ateniese il mondano acquista valore solo se è a servizio dell'ultramondano e l'attività umana significato, se mira alla conquista di qualcosa che non è di « questo mondo » e se in questo scopo converge. Proprio l'ideale pedagogico delineato nella *Repubblica,* che per lo Stenzel è il centro del pensiero platonico, ne è la prova piú evidente: l'individuo da solo non può realizzare il bene, ha bisogno dell'organizzazione sociale a cui tendono tutti gli uomini — ha fatto bene lo Stenzel a mettere in luce questo

aspetto essenziale del pensiero platonico —; la sua perfezione morale consiste nell'armonia delle parti dell'anima e lo Stato esplica il suo compito quando contribuisce alla realizzazione nel singolo di questa perfezione; senza il freno e la buona guida dei sapienti le classi sociali piomberebbero nel gorgo delle passioni istintive irrazionali; tra sudditi e Stato corre un'*obbligazione morale* che si risolve nella libertà dello Stato, cioè di tutti. Dunque, la *paideia* è autoliberazione e affermazione dello spirito nella vita della comunità, ma il fine dell'apprendere trascende la comunità stessa, che nella vita associata e per suo mezzo realizza il distacco dai beni empirici e s'inizia al possesso del Bene; lo Stato è una società etico-religiosa, volta a fini trascendenti la vita stessa dello Stato. Perciò le *Leggi* completano la *Politeia,* sostituendo al primato della scienza quello della religione, o meglio sviluppando la dottrina che identifica la verità col Bene, che è il Divino. Non è come comunemente si dice, un irrigidimento nella religione, ma il legittimo sbocco dello spiritualismo platonico. Espressioni come quella citata: « la vita collettiva è sovrumana, ed è essa sola a riempire l'intima essenza dell'uomo », sono molte sospette: portano allo Statalismo, allo Stato etico, al Dio-Stato; e ciò sarà hegeliano e prussiano, ma non è affatto platonico.

***

La libertà del volere nella filosofia platonica, come è stata intesa dallo Stenzel nel volume già esaminato e in un articolo a parte (*Das Problem der Willensfreiheit in der Platonismus*), è messa in discussione dal Guglielmino nel denso articolo *Il problema del libero arbitrio nel sistema platonico* ([3]). L'Autore espone prima la tesi dello Stenzel che, com'è noto, mira a conciliare la libertà del volere umano con l'ordinamento cosmico; espone, poi, le sue osservazioni, che meritano atten-

(3) Catania, Officina Grafica Moderna, 1936.

zione. Il Guglielmino si fonda su quello stesso mito di Er del X della *Repubblica,* che è servito allo Stenzel per difendere la libertà in Platone, e precisamente sulla condizione delle anime che vengono dal cielo, le quali, perché non provate dai mali e prive di esperienza, nella scelta cadono in errore piú facilmente delle altre, provenienti dalle sofferenze. Ciò porta a un'importante considerazione: « tutte le anime inizialmente si sono trovate nella condizione di provenire direttamente dal cielo, e alcune di esse per la mancata esperienza caddero senza lor colpa nell'errore di una scelta moralmente infelice » (pp. 20-21), la quale — non imputabile loro — porta la conseguenza di una vita di colpe che a sua volta influisce sulla scelta conseguente e cosí via. « Né si vede come tali anime possano redimersi e liberarsi dall'immeritata condanna, giacché si salda una catena che non si spezza piú di scelte infelici e di vite colpevoli condizionate l'una dall'altra » (p. 21). Dall'altra parte, secondo alcuni passi del *Fedone,* « alcune anime devono proprio assumere per punizione ed espiazione le forme e i costumi di qualcuno degli animali, ed in tal caso non si tratta piú di scelta ma di sorte inflitta che devono necessariamente subire » (p. 22). Ad avvalorare questa tesi, il Guglielmino cita ancora il mito del Dio che plasma gli uomini mischiando dei metalli dall'oro al ferro (*Timeo* 87 b) e un passo presso a poco di contenuto simile delle *Leggi* (709 a-b), per concludere che « la voce del jerofante di Lachesi nel mito di Er "non il demone sceglie voi, ma voi il demone", non ha alcun valore; la scelta l'ha fatta veramente il demone » (p. 30).

L'altro lavoro del Guglielmino ([4]) muove dalle contraddizioni che si riscontrano in Platone, e cerca trovarne la radice in opposte tendenze, che mai riescono a fondersi. « C'è da una parte il teorizzatore, l'ideatore di sistemi, l'architetto di

---

(4) *Preconcetti teorici e realismo in Platone,* Catania, Studio Editoriale Moderno, 1936.

edifici grandiosi eretti su terreno alquanto franoso...; dall'altra c'è l'osservatore attento e minuzioso, ... c'è l'uomo colmo di esperienza, che non può non tener conto dei dati della realtà e di quanto la vita gli ha insegnato» (p. 5). Per modo che le aporie nascerebbero ogni qual volta Platone si eleva a voli metafisici, pronto poi a correggersi secondo i suggerimenti dell'esperienza. Tra le tante discrepanze il Guglielmino considera quella che riguarda i rapporti dell'anima col corpo e dimostra, con larga documentazione, che Platone «teorizzatore» mantenne fino all'ultimo il principio che l'anima comandi e il corpo obbedisca, mentre l'«osservatore» riconosce i reciproci influssi tra anima e corpo, guadagnandosi il merito di notare «acutamente l'influenza innegabile del fisico sul morale, cioè quali effetti psichici possano derivare da cause esclusivamente fisiche, e viceversa» (p. 32). Nel secondo capitolo l'Autore affronta il problema della volontarietà o no del male e vi trova lo stesso conflitto tra il teorizzatore e l'osservatore: per il primo c'è l'involontarietà del male nel senso socratico, per l'altro «il cattivo diviene tale *per qualche mala conformazione del corpo, o perché allevato e cresciuto senza educazione,* e queste disgrazie sono odiose a ciascuno e gli capitano contro sua voglia» (p. 78).

Non sono d'accordo con le argomentazioni dello Stenzel riguardo al problema della libertà in Platone, ma non mi pare che esse vengano del tutto infirmate da quanto osserva il Guglielmino. Anzitutto, la condizione iniziale delle anime provenienti tutte dal cielo non porta alla conseguenza che egli ne deduce — quelle che scelgono male sono spinte a ciò dalla predestinazione di un alto volere —, in quanto la condizione iniziale delle anime è al di là di ogni valutazione morale, al di là del bene e del male. Ciò induce a non prendere troppo alla lettera la scelta della vita buona o cattiva, giacché questo concetto, preso nel suo significato letterale, cozza con l'importanza decisiva che Platone attribuisce all'educazione, la quale, se la scelta di un modello cattivo di

vita s'intende in senso rigoroso, non avrebbe nessuna efficacia su quelli che hanno scelto male. Piuttosto la scelta è del « tenore » di vita, senza che ciò impedisca che anche un modello di vita in sé cattivo, possa essere dall'attività dell'anima modificato e diretto verso il bene. Ammessa anche la scelta erronea, non ne deriva la conseguenza che ne trae il Guglielmino — si salda una catena di scelte infelici che non si rompe piú — e proprio per quello che l'Autore, sulla scorta di Platone, ha detto poco prima; e cioè: le anime di quelli che provengono dalla terra ed hanno sofferto e visto soffrire scelgono con piú cautela. Proprio questa cautela nella seconda scelta rompe la catena delle vite infelici. Al piú, la mancanza di libertà sarebbe solo nella scelta iniziale, mancanza che poi si risolve in un'affermazione di libertà, perché l'anima, sperimentato il dolore, quando dovrà reincarnarsi, sceglierà meglio. E questo « scegliere meglio » adesso dipende da lei, dalla propria esperienza.

Non posso nemmeno accettare il dualismo tra Platone teorizzatore e Platone osservatore, ipotesi la quale, piú che risolvere le contraddizioni platoniche, le sancisce e legittima: non è sanare il conflitto, ma postulare un principio che spezza in due il sistema. Senza dire che bisognerebbe precisare qual'è il vero Platone dei due; cosa impossibile, in quanto ognuno valuterebbe, secondo le proprie esigenze, ora il teoretico, ora l'osservatore, come infatti capita al Guglielmino che ha piú simpatie per quest'ultimo, ma Platone è filosofo e perciò metafisico, non scienziato. Inoltre le contraddizioni, perspicuamente rilevate dall'Autore, non sono solo di Platone, ma del pensiero umano imperfetto e limitato.

***

Un problema particolare, ma interessante, tratta da par suo Adolfo Levi ([5]). Un passo del *Fedro* (274b-278b) e uno

(5) *Sull'importanza che Platone attribuiva ai propri scritti e sul valore che essi hanno come espressione del suo pensiero,* estr. dai « Rendiconti del Reale

della VII lettera (341b-344b) contengono una critica severa della composizione scritta. Ciò fa nascere un dubbio: quale valore attribuiva Platone alle proprie opere e fino a che punto queste ci permettono di penetrare nel pensiero del loro autore? I due testi, esaminati acutamente, almeno per quanto riguarda la dottrina delle Idee, non devono esser presi alla lettera: « In ambedue, e principalmente nella epistola, è palese un'intonazione polemica che induce a fare il contrario, cioè a non accettare le parole di Platone come l'espressione ultima del suo pensiero; soprattutto, il fatto che egli abbia continuato a scrivere fino alla fine della vita prova che attribuiva qualche valore alle opere sue » (p. 8). Egli non attribuiva un valore assoluto alle opere scritte, ma « non poteva disconoscere l'utilità che esse possedevano, in quanto mezzi destinati al conseguimento di una vita migliore, piú pura e piú alta di quella comune » (p. 10). Non occorre, dunque, attribuire a Platone un misticismo che colloca l'Essere assoluto al di sopra del pensiero razionale, né affermare che egli ha esposto la sua dottrina solo nell'insegnamento orale dell'Accademia. Pertanto, la dichiarazione della settima lettera — di non aver scritto e di non intendere di scrivere mai alcun libro sulle Idee — può significare soltanto questo, « che Platone non aveva scritto e non intendeva scrivere alcun trattato sistematico sulle Idee » (p. 18). La dottrina non scritta resterebbe, dunque, solo quella delle Idee-Numeri; mentre i testi platonici che possediamo ci permettono di conoscere tutto il pensiero del filosofo.

***

Nello scritto *Il pensiero platonico e il Timeo* (6), il Bignone sostiene che in Platone si succedono e s'intersecano due correnti di pensiero: la costruzione della teoria del concetto

---

Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », vol. LXIX, fasc. VI-X e XI-VI, 1936.

(6) Nel volume *Studi sul pensiero antico,* Napoli, Loffredo, 1938.

dai dialoghi socratici a quelli dialettici dell'età matura; il tentativo di plasmare « sul tipo degli intelligibili l'informe materia dei fenomeni in costruzioni ideali dello Stato e del Cosmo, nella trilogia della *Repubblica,* del *Timeo* e del *Crizia* » (p. 240). Il *Timeo* rappresenta « il punto estremo dell'ardimento platonico... Il mito in Platone prende natura, non di una creazione fantastica o di una figurazione allegorica che accenni a sensi riposti ed in alcun modo esterni, ma di un prolungamento dell'energia intellettiva a colmare lo spazio fra il conoscibile attuale ed i territori della verità che la speculazione vuol conquistare » (p. 247). Per l'Autore, dall'impossibilità che le Idee immobili siano la ragione dell'essere e la causa attiva del mondo, e che lo sia l'Idea del Bene, sorge il tormentoso problema di spiegare il rapporto tra il sensibile e l'Intelligibile. Nel *Timeo* Platone « si vede costretta a rinchiudersi in una figurazione mitica... in cui la causa attiva si cela in una figura allegorica, il *demiurgo,* che è quasi la *dramatis persona* del dramma della creazione » (p. 255-56). Ma il Bignone, pur discutendo l'interpretazione teistica accettata dal Fraccaroli, non si pronunzia in merito. Osserviamo che non esiste un problema delle Idee « come causa attiva del mondo », perché Platone non concepí mai le Idee come enti attivi (non riesco a capire che cosa voglia dire l'Autore con la frase « le idee ragione dell'essere », p. 252); che la mimesi e la metessi non sono due soluzioni del problema del rapporto tra Intelligibile e sensibile, ma due modi di porre il problema; né è vero che Platone, anche a intendere il mito come propone il Bignone, tentò nel *Timeo* una soluzione mitica del problema ricorrendo all'allegoria del Demiurgo, perché questo non è un mito o una allegoria, ma un'Intelligenza ordinatrice. Inoltre il concetto del Demiurgo non si trova per la prima volta nel *Timeo*: c'è in passi notissimi della *Repubblica* e del *Sofista.* Sí, nel *Timeo* assurge al primo piano della speculazione platonica, ma non perché Platone prima abbia fatto altri tentativi per

spiegare il rapporto tra i due mondi, ma perché questo problema, come richiedente una soluzione sistematica, nasce dopo gli altri.

***

Utile agli studiosi, sotto certi aspetti, anche il libro del Galli ([7]), dove l'Autore studia il concetto di Nomos nei poeti greci, nei presocratici, nei sofisti e in Platone, particolarmente nel *Critone, Eutifrone, Ippia Maggiore, Minosse, Gorgia, Repubblica, Politico, Leggi, Epistole.* Il Galli mette in rilievo come il concetto di Nomos abbia avuto grande importanza nel pensiero greco, sia che si riferisca alla vita fisica del cosmo, sia a quella morale dell'uomo. Platone specialmente è il grande teorico del nomos fisico e politico, come espressione dell'ordine e dell'armonia universale, divino riflesso nel mondo del Cosmo noetico. Certo al Galli non mancano preparazione filologica e l'informazione sull'argomento; gli manca — e mi duole dirlo — una visione organica dell'argomento e un punto di vista unitario per ricostruirlo. Spesso s'incontrano incisi di notiziole e accenni del tutto inutili ad altri problemi; qualche volta, accanto a buone osservazioni, delle banalità. Il lavoro, nel complesso, è piú espositivo che critico.

***

Ben altra tempra di studioso rivela A. J. Festugière nel suo poderoso volume *Contemplation et vie contemplative selon Platon* ([8]). L'Autore avverte che il suo libro è stato preparato da lunghe riflessioni sulle origini della teologia mistica del Cristianesimo, la quale, a suo parere, ha dato una vita nuova ad un organismo preesistente, la struttura del quale risale a Platone. «Quand les Pères "pensent" leur mystique, ils platonisent» (p. 5). Ad evitare equivoci, il Festugière avrebbe però fatto meglio a precisare che il

(7) U. Galli, *Platone e il Nomos,* Torino, Gambino, 1937.
(8) Paris, Vrin, 1936.

platonismo dei Padri è indiretto: sui Padri, piú che Platone, agisce il platonismo dei Neoplatonici. Comunque, platonico è il concetto mistico della *theoria,* intesa come « un sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence ». Tutto il sistema platonico, dimostra largamente e magistralmente l'Autore, e a ragione, poggia sul concetto della contemplazione dell'Essere. « La hiérarchie du divin répond à la dialectique de l'être. Le plus être est le plus divin parce qu'il est aussi le plus beau, le meilleur. L'ordre intelligible détermine l'ordre moral. Il fournit la base de la béatitude. Être heureux c'est imiter Dieu, Mesure Souveraine. Mais l'imiter c'est le connaître et cette connaissance est contemplation » (p. 8).

Dopo una Introduzione sull'origine dell'idea di contemplazione, il Festugière, in una serie di densissimi capitoli, ne esamina il concetto in Platone rispetto alla conoscenza e alla fondazione della dialettica, alla religione e alla fondazione della teologia, rispetto all'azione, sia dal punto di vista della morale individuale che della morale sociale. Da questa analisi trae le seguenti conclusioni: *a*) l'Idea dell'etica e della politica è la giustizia e lo scopo dell'esistenza è di realizzare in sé e fuori di sé questo ideale di giustizia, la quale dipende dalla *theoria. b*) Il mondo intelligibile è lo stesso essere, ma la intelligibilità non include la realtà dell'Essere: « si Platon croit à l'existence de l'intelligible, c'est en vertu d'une expérience. Il a "senti" la présence de l'Être » (p. 452). *c*) L'immutabile è l'eterno e l'eterno è il Divino: la dialettica dell'Intelligibile immutabile corrisponde alla dialettica del Divino, che è l'Uno-misura, superiore alle essenze. *d*) La « béatitude » è di tutti e non un privilegio di pochi: « Tout citoyen pratiquant la justice pour obéir au sage qui obéit à Dieu a part à la béatitude » (p. 456). Può dirsi che tutta la « città contempla ». È questa l'immagine della vita umana regolata in conformità della *theoria.*

Non possiamo qui rendere conto delle dotte e fondate

analisi dell'Autore, che sviluppano il contenuto da noi in breve riassunto. Ci spiace che il Festugière non tenga conto della bibliografia italiana, dove avrebbe trovato autorevoli conferme alla sua interpretazione.

* * *

Il volume di A. Ferro (9) continua e completa la sua monografia su Platone. Espone i dialoghi che vanno dal *Teeteto* (considerato anche dal Ferro vicino al gruppo dei dialoghi metafisici) alle *Leggi*. Per chi desidera un'esposizione dei vari dialoghi, diligente e attendibile, può leggersi questo e l'altro volume, dove manca però una ricostruzione critica del platonismo, e i problemi sono allineati piú che discussi. La uniformità dell'esposizione è esasperante; l'opera non è priva di pregi filologici.

* * *

Vivace (anche troppo!) il saggio di G. Rolla sul *Fedone* (10), sottoposto passo per passo (la traduzione è quella del Valgimigli) a un'analisi, che non manca di buone osservazioni. Il Rolla non ci risparmia qualche intemperanza esegetica; infatti, è piú sottile che acuto e le sue osservazioni sono alle volte piú di carattere psicologico ed estetico che filosofico. Non sono certo molto pensate espressioni come le seguenti: « In Socrate c'è ancora un vivo senso della funzione sociale degl'individui, che nel Cristianesimo poi sparisce » (p. 18). L'Autore poteva pure risparmiarsi le critiche teoretiche alle prove dell'immortalità dell'anima.

* * *

Frutto di meditazione e di larga preparazione è il volume sul *Parmenide* di Enzo Paci (11), di cui i risultati, per

(9) *La filosofia di Platone, dal « Teeteto » alle « Leggi »*, Firenze, Sansoni, 1938.
(10) *Saggio critico sul Fedone*, Firenze, La Nuova Italia, 1938.
(11) *Il significato del « Parmenide » nella filosofia di Platone*, Messina, Principato, 1938.

quanto discutibili, costituiscono un contributo agli studi platonici.

Problema del *Parmenide,* quello dei possibili rapporti tra unità e molteplicità; di esso l'Autore delinea il graduale svilupparsi nei dialoghi precedenti, tentando di seguirvi il vario movimento che condurrà alla fissazione dialettica dei rapporti tra l'Uno e il molteplice nelle nove ipotesi del dialogo in questione. Nel *Menone* e nel *Fedone,* come nella prima ipotesi del *Parmenide,* l'unità è detta superiore all'esistenza e si pone in chiaro che non va considerata come un «oggetto». Ma l'unità può anche avere un significato relativo e rendere cosí possibile una molteplicità unitaria o ideale che garantisca l'intelligibilità del reale, posizione questa presente nel *Cratilo* e nello stesso *Fedone* e che si esprimerà nella seconda ipotesi del *Parmenide.* L'unità è poi necessariamente presente in ogni particolare (ancora il *Fedone* e la quarta ipotesi del *Parmenide*), ma presa come tale la molteplicità è incoerente (*Cratilo,* quinta ed ottava ipotesi del *Parmenide*); dal punto di vista morale conduce all'assurdo (*Ippia Minore*). Nel particolare non si ama il particolare ma l'unità e questa vi è quindi presente (*Liside,* quarta ipotesi); la bellezza è possibile in quanto nel molteplice è presente la bellezza ideale (*Ippia Maggiore,* quarta ipotesi). Il mondo empirico si deve dunque organizzare intorno alle Idee: la poesia e le arti sono possibili in quanto è possibile una relazione tra l'Uno e il molteplice (*Ione, Fedro, Simposio*). La molteplicità del mondo delle Idee permette la conoscenza del reale e le relazioni fra la molteplicità ideale e quella sensibile si spiegano con la presenza del non-essere nel mondo ideale e cioè con la teoria delle Idee opposte (*Fedone* e le ipotesi negative del *Parmenide*). Essere e non-essere sono dunque uno di fronte all'altro: questo è il risultato centrale di tutta la ricerca sui dialoghi. Tale correlazione si trova nel discorso di Diotima del *Simposio* e verrà

chiarita, in tutta la sua profondità, nella terza ipotesi del *Parmenide,* ipotesi centrale del dialogo.

Si delineano cosí nei primi Dialoghi i nove « sensi dell'essere » del *Parmenide*. La terza ipotesi, come si è detto, ha un significato particolare che si trova già chiaramente indicato nel *Simposio,* dove si concepisce come « creazione », continuo ed eterno passaggio dall'essere al non-essere e viceversa: l'essere ideale si nega per creare la propria esistenza. Essere e non-essere sono insomma la correlazione ideale in cui si pone il rapporto tra l'unità e il molteplice; essa spiega i due movimenti — l'ascendente che va dal molteplice negativo all'unità positiva, il discendente che dall'unità ritorna al molteplice —, caratteristici del pensiero nel suo valore assoluto, ma che vengono poi applicati anche alla « logica formale » e cioè al « metodo diairetico ». Per il Paci, la « diairesis » coincide con la logica formale ed è, come la logica che si potrebbe chiamare « filosofica », governata dal ritmo della correlazione essere e non-essere. La *Repubblica* ci presenta il metodo ascendente in tutta la sua interezza; e il problema del *Parmenide* è proprio quello di realizzare ciò che nella *Repubblica* si è posto come necessario dopo la conquista dell'unità e cioè l'esplicazione del metodo discendente dall'Uno verso il molteplice.

Il segreto del dialogo sta nella terza ipotesi, la quale si pone come il continuo e istantaneo passaggio dall'essere all'esistere o dal mondo ideale all'essere-nel-tempo (creazione). Nello stesso modo, la terza ipotesi viene interpretata come legge suprema del conoscere e dell'essere o legge trascendentale. Se dunque, per l'Autore, è possibile ritrovare nel pensiero platonico il concetto di una legge trascendentale, applicando a esso le esperienze dello sviluppo del pensiero filosofico occidentale, questa legge non la si trova negando il senso ontologico dell'Idea.

Le due grandi correnti dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'esistente, della sostanza pensante e della sostan-

za estesa, dell'eternità e del tempo, non si pongono in una immobile e statica opposizione, ma si trascendono nel loro continuo essere correlative l'una all'altra, nell'inesauribile dinamicità che le pone continuamente e continuamente le unifica in quell'« Atto pensante » in cui veramente si esprime, come lotta tra il nulla ed il tutto, la tensione vivente del pensiero. Solo cosí l'attività teoretica può vivere la sua vita profonda ed esprimersi come anima di tutte le cose in movimento eterno su se stessa (*Fedro,* 245 c), e non « rimanersene là, solenne e sacra », ma privata cosí della stessa intelligenza (*Sofista,* 249 a). Il pensiero — dirà piú tardi Aristotele nel famoso passo (*Met.,* XII, 9, 1074 b 35) che chiude l'*Enciclopedia* di Hegel — pensa se stesso accogliendo in sé il suo pensato; l'Idea, eterna in sé e per sé, si attua e si produce. Dinamismo trascendentale dunque che qui si esprime nella correlatività dei termini essere e non-essere, correlatività che nelle sue possibili posizioni pone il senso delle varie ipotesi come i necessari movimenti dialettici che il pensiero continuamente percorre nel suo cammino. Sensi dell'essere — quelli delle varie ipotesi — che non sono dati dommaticamente ma posti dal pensiero come sue necessarie determinazioni, come i « pensati » dalla legge trascendentale e quindi come la vera razionalità del mondo. Il Dio trascendente della prima ipotesi non è il sogno irrazionale dell'esperienza mistica, ma l'unità che il pensiero deve necessariamente pensare nell'opporre l'Uno parmenideo alla molteplicità del mondo; il mondo delle Idee non è il fissarsi dommatico dei concetti raggiunti dall'induzione, ma il costituirsi del molteplice nell'armonia ideale; il mondo della realtà empirica, lo stesso mondo fisico, di cui si parlerà nelle ipotesi che seguono la terza, non è il mondo che dommaticamente viene accettato dalla sensazione, ma un senso dell'essere posto dal pensiero e costituito da una necessaria correlazione di questo.

Il *Teeteto* viene considerato dal Paci come una fenome-

nologia del conoscere, diretta da un principio trascendentale, in cui si esprime la correlatività essere e non-essere come correlatività tra sapere e non-sapere. Il valore ontologico delle Idee non viene tuttavia da Platone mai ripudiato. Che egli sia arrivato a porsi un problema che, tradotto nel nostro linguaggio, diventa il problema del trascendentale, non vuol dire che le Idee debbano ridursi alla legge del conoscere come voleva Natorp. Husserl ha dimostrato che la trascendentalità del conoscere non distrugge i piani dell'*eidos*.

Come il *Teeteto* riprende la teoria del metodo, cosí il *Sofista* quella dell'essere, che viene ancora una volta riportata alla correlazione indicata. Analogamente Platone riprende il problema della natura e quello della politica rispetto ai quali il rapporto correlativo posto in luce diventa legge di comprensione e di sistemazione. È alla luce di esso, in altre parole, che il filosofo chiarisce il significato della vita politica, della vita morale e della storia della natura.

Questi il procedimento e i risultati del libro del Paci. Prescindiamo da osservazioni particolari (come l'interpretazione del *Teeteto* e la sua collocazione dopo il *Parmenide*) e ci limitiamo a qualche considerazione critica di carattere generale.

Una vigile prudenza ha impedito al Paci di aderire del tutto a interpretazioni che snaturano lo spirito e la lettera del platonismo (come quelle kantiana, idealistica, fenomenologica, ecc.), ma non al punto da non accettare da tali interpretazioni certi aspetti, che compromettono la trascendenza della Idea. Sostenere che la legge ha un senso trascendentale che però non nega l'essere dell'Idea, è immettere nel platonismo concetti ed esigenze che non vi sono, come quello della trascendentalità; è attribuire all'Idea un significato di categoria logica che nel platonismo assolve il concetto e non l'Idea. Inoltre, l'interpretazione del Paci trova la sua chiave di volta in alcuni passi del *Simposio*, dove, secondo l'Autore, « l'idea come creazione viene identificata con l'amore » (p. 47) e « in

quanto amore... l'idea è l'eterna creatrice del mondo, oltre ad essere l'essenza, la realtà positiva di esso» (p. 49). L'Idea come attività creatrice e, per giunta, creatrice delle cose? Se cosí fosse, Platone e il platonismo non sarebbero quello che sono, ma altra cosa. Sí, nel *Simposio* la creazione è concepita come passaggio dall'essere al non-essere, ma qui creazione significa soltanto divenire e i due termini essere non-essere vanno riferiti alle cose e non alle Idee. A rigor di termini, neanche il Demiurgo del *Timeo* è creatore, quantunque Intelligenza: come potrebbero esserlo le Idee che sono puri intelligibili? A mio avviso, il difetto fondamentale di tutta l'interpretazione del Paci — di quella del problema dell'Uno e del molteplice nel *Parmenide* e nella filosofia di Platone in generale — consiste nell'aver risolto questo problema nel senso di un rapporto dialettico tra le Idee e le cose, dando alle Idee un dinamismo che a loro non compete e una funzione trascendentale che è loro assolutamente estranea. A me pare inoltre che il problema dell'Uno e del molteplice nel *Parmenide* e nel *Sofista* non debba essere considerato rispetto al mondo delle cose, ma rispetto alle *Idee* stesse, trattando di tale problema il *Parmenide* l'aspetto negativo e il *Sofista* quello positivo. Esso è pertanto puramente ontologico; in esso i concetti di dinamismo movimento molteplicità assumono un significato diverso da quello che hanno riferiti alle cose; soprattutto non bisogna tradurre il problema metafisico delle Idee nei termini di un problema logico-gnoseologico, come pare faccia il Paci.

***

Fondamentale per l'uomo Platone piú che per il filosofo e per ogni ulteriore studio delle *Lettere,* il volume su tale argomento di Giorgio Pasquali ([12]). Del libro, che è frutto di esercitazioni di seminario a Firenze e a Pisa, l'Autore

(12) *Le Lettere di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1938.

stesso cosí riassume nella *Prefazione* (p. XI) i risultati: «Dopo aver provato e riprovato ogni problema, io sono ora convinto di avere scritto, sul fondamento della lettera VIII, un capitolo nuovo di storia siciliana; di avere mostrato di quali fili è intessuta la lettera VII, quali condizioni politiche essa presupponga, a quali fini essa miri; di avere spiegato la parte filosofica di essa, al lume di altri dialoghi platonici, non inadeguatamente, per quanto lo consente la natura delle questioni. Io sono convinto di aver provato, mediante il confronto con la lettera VII, che la lettera III è spuria; che la lettera II, falsa, ubbidisce alla stessa tendenza della lettera XIII. Sono convinto di aver messo in chiaro che la lettera V è falsa; di aver reso probabile che la XI sia autentica; di avere spiegato per la prima volta un punto nella XII che illumina essa e la IX. Di altro, anche della spiegazione della lettera VI, certamente autentica, m'importa meno...».

Data l'impostazione, la trattazione critica delle lettere VIII e VII diventa centrale nel lavoro del Pasquali, di cui occupa, infatti, quasi i due terzi. Attraverso un'analisi accurata della lettera VIII, che attesta la sua ben nota preparazione storica e filologica, l'Autore viene a stabilire la situazione politica, che la lettera presuppone e dalla quale è spiegata. La data che il critico fissa è del 352-51 a.C. La lettera VII è presupposta dalla VIII, ma presuppone una diversa situazione politica e una diversa cronologia (autunno del 353). In base alla interpretazione della lettera VII, il Pasquali dimostra false le lettere III e IV; spurie anche la XIII e la I (scritta da un retore), mentre non cosí può dirsi senz'altro della X. Con impegno e largo impiego di argomenti il Pasquali difende l'autenticità della VI e nega quella della V, anche contro il recente argomento portato in favore dal Bikermann e dal Sykutris.

La parte piú importante del libro resta quella dedicata alla lettera VII, che non è «soltanto una lettera; è un messaggio di Platone al mondo greco, al mondo dello spirito,

e vi s'intrecciano con questioni attuali problemi di valore eterno» (p. 75). In essa si trova inoltre una digressione filosofica intorno al problema della conoscenza dell'Assoluto, che il Pasquali tratta con larghi riferimenti ai dialoghi (pp. 77-114), concludendo che per Platone l'Assoluto è inesprimibile e non incomprensibile, in quanto, se fosse incomprensibile, resterebbe infirmato il procedimento della conoscenza, che è razionale e discorsivo. Un altro problema che presenta interesse piú diretto per lo studioso di filosofia è l'analisi del termine *tuche* nella stessa lettera VII (pp. 144-155), quantunque l'Autore stesso dica che i suoi risultati sono provvisori. Con questo libro del Pasquali il problema delle *Lettere* di Platone viene impostato su nuove basi.

* * *

Notevoli due volumi del Moreau ([13]), uno dei piú preparati e acuti interpreti di Platone, al cui pensiero ha dedicato altri studi. Sostenuto, asciutto lo stile; sottili e acute le analisi; vigoroso il concatenamento delle idee; minuziosa la ricerca, documentata in abbondanza con passi tradotti a volte in maniera personale; sicuro il possesso della lingua e delle armi della filologia piú scaltrita. Non si tratta di una ricostruzione storica, ma di un'interpretazione teoretica che, per quanto personale, ha tuttavia precedenti illustri nella storia delle interpretazioni di Platone.

La filosofia platonica è «idealismo» e non realismo né concettuale né empirico, anzi si oppone a ogni forma di realismo: questa la tesi che l'Autore sostiene con convincimento nel primo volume; diversa da quella tradizionale e che si riallaccia ad altre idealistiche e kantiane, tentate soprattutto in Germania nel secolo scorso e nei primi anni del nostro, di cui la piú vicina alla tesi del Moreau è quella del Natorp, secondo il quale, com'è noto, in Platone il puro *Es-*

(13) J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939; *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, «Les Belles Lettres», 1939.

sere coincide col puro *Pensato*: la teoria delle Idee non è che una metodologia, valida per dare un fondamento alla scienza. Il filosofo tedesco giustifica la sua interpretazione attraverso lo studio dello sviluppo progressivo del pensiero platonico; allo stesso modo il Moreau la sua, « idealistica » ma non immanentistica, con un'analisi minuta dei *Dialoghi,* dai giovanili a quelli della maturità, culminanti nella *Repubblica.* Non si occupa, se non occasionalmente, dei dialoghi dell'ultimo periodo (o dai piú considerati tali), cioè del *Parmenide,* del *Teeteto,* del *Sofista,* del *Filebo* ecc., i quali non modificano la dottrina già elaborata e fissata, ma si limitano a difenderla o da errate interpretazioni (realistiche), o a giustificarla, o ad applicarla. Com'è noto, l'interpretazione del Natorp fu variamente discussa ed, in seguito, ripresa, fra gli altri, da W. Hartmann (1909) con sostanziali modifiche e da S. Marck (1912) che, come lo Hartmann, non ammette, assieme a quello logico, il valore metafisico delle Idee, almeno fino al *Parmenide.* La presente interpretazione del Moreau non può essere senz'altro ricondotta a quella logico-metodologica del Natorp e dei suoi seguaci, ma la ricorda. Per intenderla meglio bisogna tener presente l'interpretazione matematica che il Milhaud dà delle Idee nella celebre opera *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs* (1900); la tesi che vi si sostiene — « l'*essere* delle Idee è della stessa natura dell'essere della verità e delle essenze matematiche » — è, in fondo, la stessa del Moreau. Ma anche questa volta quest'ultima non si riduce senz'altro all'altra, in quanto il Moreau, a differenza del Milhaud, fa cominciare l'« idealismo » platonico dai primissimi dialoghi e non dal *Menone,* cioè dal momento in cui, sotto l'influenza pitagorica, Platone scopre le scienze matematiche. Non si tratta di un semplice spostamento di data, ma d'inserire in Platone, come fondamentale, l'esigenza pratica o morale, al cui servizio egli mette le conoscenze matematiche.

Precisati questi punti, riassumiamo in breve la interpre-

tazione in esame. Il Moreau muove da un'analisi minuta e sottile dei dialoghi giovanili, detti « socratici », i quali non hanno, secondo l'Autore, un valore puramente apologetico o polemico, ma rappresentano il punto di partenza della speculazione platonica, l' orientazione iniziale dell' « idealismo » del filosofo. Infatti, i primi dialoghi si sforzano di definire un ideale pratico, cioè un oggetto assoluto della volontà, a cui il soggetto deve conformare, conosciutolo, la propria condotta. Platone non ha mai modificato successivamente questa sua dottrina iniziale, ma solo approfondita e completata. Per conseguenza: *a*) il pensiero platonico è essenzialmente unitario, cioè il filosofo non ha professato diverse o contraddittorie dottrine; *b*) il *Fedone* e il *Timeo,* che sostengono il concetto di finalità, sviluppano l'orientazione iniziale del platonismo; *c*) pertanto la dottrina originale di Platone non incomincia, come vuole il Milhaud, dal *Menone* — scoperta delle matematiche come tipo di verità, sotto l'influsso pitagorico — ma proprio dall'esigenza pratico-morale dei primi dialoghi e trova la sua espressione nelle nozioni matematiche di proporzione, eguaglianza geometrica, armonia; raggiunge la sua definitiva sistemazione nella *Repubblica,* dove l'Idea del Bene, la quale organizza gerarchicamente e unifica tutti i valori morali, rappresenta la forma o il fine supremo, la totalità, si potrebbe dire, dell'ordine razionale dei mezzi e dei fini; *d*) il tipo della verità matematica fa concepire a Platone le Idee, meglio, egli s'accorge che il numero può far pensare esattamente l'Idea, che però è una verità normativa e categorica. Ma quale l'*essere* delle Idee? Per il Moreau esse sono relazioni, costruzioni dell'intelletto, il sistema dei giudizi coordinati dalla attività dialettica: la verità è nelle relazioni di misura, nelle costruzioni matematiche. Ma questo idealismo matematico, come accennato, non esclude il finalismo (cosí l'Autore cerca di inserire una delle tesi dell'interpretazione tradizionale di Platone nella sua), anzi si accorda con esso: l'iniziale esi-

genza dei primi dialoghi prepara la costruzione della scienza che completa la prima senza abolirla. Infatti, il finalismo dell'attività pratica porta a un idealismo razionale che, per mezzo delle matematiche, trasforma la finalità morale in finalità cosmica con l'Idea suprema del Bene. Il soggetto, determinato l'oggetto assoluto della sua volontà, tende a liberarsi dalle illusioni sensibili e dalla subordinazione del fine supremo agli interessi egoistici, e in ciò l'aiutano ancora le matematiche, di cui la *Repubblica* soprattutto riconosce il valore educativo. Sulla base di questi risultati, Platone costruisce successivamente la sua filosofia della natura ed è portato a considerare l'universo come l'espressione sensibile della ragione organizzatrice e sovrana.

A quest'ultimo punto risponde l'altro volume del Moreau, che, in questo senso, si può considerare una continuazione del primo. In esso l'Autore analizza la dottrina dell'Anima del mondo nel *Timeo* e nelle *Leggi,* facendo notare come essa risponda, cosí come la espone il *Timeo,* al senso vero dell'« idealismo » platonico, cioè viene a significare l'unità dinamica del Tutto e la sua organizzazione razionale secondo una finalità affermata *a priori.* Questa concezione idealistica del mondo subisce già qualche incrinatura nelle *Leggi* e si ritrova corrotta nell'*Epitomis* dove la cosmologia ritorna ad una specie di ilozoismo. Quest'argomento, che il Moreau porta di rincalzo a quelli avanzati da altri studiosi, gli fa negare giustamente l'autenticità dell'*Epitomis,* che riprende alcuni motivi platonici, ma privandoli del loro senso autentico, cioè del loro idealismo. Questa trasformazione della cosmologia platonica e della dottrina dell'Anima del mondo in senso vitalistico ed animistico è continuata dallo Pseudo-Filolao e da Aristotele — il cui Motore immobile non può assolvere il compito dell'Idea del Bene, ma ne usurpa il posto — ed è completata dagli Stoici, i quali introducono il concetto di fatalità accanto a quello di finalità e cadono nell'animismo, cioè trasferiscono nella loro cosmologia

due motivi essenziali del sistema astro-biologico originario dei Caldei: la necessità del fato e la dottrina dell'animazione degli astri e dell'Universo. Per conseguenza, la dottrina dell'Anima del mondo da Platone agli Stoici subisce una trasformazione completa, quasi un'involuzione: vi è filiazione storica, ma, attraverso di essa, un capovolgimento totale dei punti di vista, per cui vi è opposizione di dottrina anche là dove vi è identità di formule.

Lavori come quelli del Moreau si prestano alla piú serrata discussione e ai piú aperti dissensi; la nostra interpretazione di Platone, su alcuni punti fondamentali, è opposta. « Idealismo », sí, ma Idealismo ontologico: il mondo delle Idee o della Verità è trascendente; le Idee sono gli Intelligibili in sé, di cui il sapere umano è un'immagine, un riflesso; la Verità non è i singoli veri o i nostri concetti, ma ci sono i nostri concetti e son veri, in quanto preesiste la Verità, indipendentemente dal nostro conoscerla imperfettamente, trascendente il nostro conoscere e ogni concetto che ne abbiamo: verità non è il risultato della ricerca, ma c'è la ricerca e la « scoperta » del Vero, in quanto la Verità esiste in sé, guida la ricerca a scoprirla, e la autentica. Questo per noi il Platone perenne, il suo idealismo autentico, diverso da quello moderno, a cui il Moreau vorrebbe ridurlo. Ma non è proficuo contrapporre interpretazione ad interpretazione; piuttosto ci limitiamo a rilevare alcune difficoltà, a cui la tesi del Moreau ci sembra non possa sfuggire, tralasciando quanto si potrebbe osservare a proposito della cronologia dei *Dialoghi,* della interpretazione e della traduzione di alcuni passi.

Il Moreau sa benissimo che il termine « idealismo » può essere usato con vari significati ed egli stesso lo riconosce: trascendenza rispetto agli oggetti sensibili, carattere intelligibile delle relazioni matematiche, primato ontologico dei valori e delle finalità del Bene. Ora che, per Platone, le Idee trascendono il sensibile non c'è dubbio, com'è evidente che

egli ammette un primato ontologico delle Idee stesse. Ma è qui il punto da chiarire: com'è possibile un primato ontologico delle Idee, se l'Idea è intesa come la « pura relazione *a priori,* strumento di ogni conoscenza »? Questa non è affatto l'Idea di Platone, ma a un dipresso la forma *a priori* di Kant. Non per nulla il Moreau, per intendere Platone, si serve spesso di concetti presi a prestito da Leibniz, Kant e altri pensatori moderni. Ma cosí si rischia di attribuire al filosofo greco problemi, esigenze e soluzioni che gli sono estranei e di perdere o almeno di alterare la prospettiva storica. Infatti, l'Autore intende l'Idealismo di Platone come l'affermazione dell'attività dello spirito o dell'ordine ideale dei fini costituente la sola realtà; ma, da un lato, il concetto di « attività dello spirito », come lo si intende da Kant in poi, è estraneo a Platone; dall'altro, l'identificazione della realtà con l'ordine ideale dei fini può essere una dottrina propria dell'« idealismo » platonico solo se tale ordine è quello delle Idee, intese come entità assolute trascendenti l'ordine del pensiero umano.

Il Moreau stesso, d'altronde, incontra difficoltà interne alla sua stessa interpretazione, nonostante l'impegno di rigorosa coerenza a cui si mantiene fedele. Egli distingue tra essenze matematiche oggetto dell'intelletto, che servono per concepire ed esprimere esattamente dei rapporti, e le Idee, oggetto della ragione, che esprimono valori. Hanno le Idee un valore ontologico, in sé, o si riducono all'ordine costruito dalla ragione? Per il Moreau, le relazioni tra le Idee, per un lato, si esprimono nei rapporti matematici, e, per l'altro, costituiscono l'ordine dei valori unificati nell'Idea di Bene, la realtà totale. Ma, per l'Autore, è lo spirito, il pensiero, a « porre » questo ordine assoluto; se cosí, l'Idea di Bene non è piú un fine trascendente, ma immanente, non è *prima* del nostro pensiero, ma costituita da esso, non è *al di là* della nostra conoscenza, ma s'identifica con l'attività stessa del nostro conoscere, di cui è fine immanente. D'altra parte,

il Moreau sostiene che Platone ammette l'immortalità delle anime individuali e l'esistenza di Dio personale. Come conciliare quell'idealismo, per cui l'essere s'identifica con il pensiero, con questo spiritualismo teistico? In Platone vi sarebbero come due metafisiche opposte ed escludentisi. Inoltre: non è il Bene il modello? Non parla Platone di « imitazione » del Modello in sé? Non distingue in un celebre passo del *Parmenide* (134 b-c) la « scienza in noi » dalla « Scienza in sé »? E potremmo continuare. Sono queste tutte metafore? Sarebbe metaforico tutto il platonismo storico della trascendenza dell'Essere-Idea-Verità? A noi sembra che, rispetto a quello platonico, sia idealismo soltanto per metafora quello moderno dell'immanenza dell'essere al pensiero.

***

Lavoro di buona filologia, che apporta un notevole contributo all'intelligenza del pensiero platonico, quello che P. Louis ([14]) ha dedicato allo studio delle « metafore » di Platone. Argomento interessante e fondamentale trattandosi di un filosofo, per il quale la metafora è un efficace e potente mezzo di espressione del pensiero. Giustamente il Louis osserva che « un tableau des métaphores de Platon aboutit, en fin de compte, à un résumé du platonisme » (p. 181). Non vi è dialogo, anche il piú metafisico, in cui non si trovino immagini; eppure, nota l'Autore, nell'immensa bibliografia platonica, pochissimi gli scritti dedicati specificatamente alle metafore (una sola monografia completa, quella di G. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato,* 1903). Il lavoro del Louis, da questo punto di vista, è opportuno.

Ma che è « metafora »? Platone usa indifferentemente gli stessi termini per la metafora e la comparazione; Aristotele distingue: la metafora non è che una comparazione abbreviata; la definizione di Aristotele è accettata da tutta l'an-

(14) *Les métaphores de Platon,* Paris, « Les Belles Lettres », 1945.

tichità, specialmente da Cicerone e Quintiliano; ma presenta difficoltà ed è inadeguata. Secondo l'Autore, la comparazione appare sempre come « un hors-d'oeuvre facilement détachable, tandis que la métaphore est absolument indispensable au sens de la phrase » (p. 6). Tuttavia la metafora è in rapporto alla comparazione — di cui serve a precisare il senso — che rispetto alla prima ha una funzione subordinata; è ugualmente vicina al mito. Diversi dalla metafora sono i « proverbi » e gli « esempi », di cui il Louis nel suo studio non si occupa.

Numerose e varie le metafore in Platone, prese dal mondo vegetale, animale ed umano, ma il filosofo predilige l'attività umana; ristretto nella lista delle metafore platoniche, il campo della natura, immenso quello dell'uomo: « tous les détails de la vie humaine se retrouvent dans les métaphores platoniciennes » (p. 9). Platone fa anche un grande uso della personificazione, cioè attribuisce a una cosa inanimata o a un'idea astratta i sentimenti, le azioni, il linguaggio di una persona; nel dialogo, il logos è spesso un personaggio attivo. Diligentemente e con perspicacia il Louis raggruppa le metafore platoniche secondo le idee che esse esprimono, ne precisa il senso e l'uso e ne segna la filiazione. L'indagine è estesa anche alle *Lettere* e ai dialoghi considerati apocrifi. Cosí, scorrendo il dotto volume, si ha, attraverso lo studio delle metafore, una ricostruzione di tutti i problemi e i temi della filosofia platonica. L'Autore arriva a queste conclusioni: *a*) nella genesi delle metafore platoniche, la parte dell'invenzione propriamente detta è minima (Platone le mutua dalla tradizione, dall'epopea, dalla tragedia ecc.); *b*) l'originalità di Platone non risiede nella invenzione delle metafore, « mais dans l'art incomparable avec laquel il renouvelle et transfigure des images usuelles »; *c*) tutte le imagini non sono riducibili ad una formula unica: alcune sono inevitabili data la impossibilità di parlare di cose spirituali senza l'uso delle imagini, altre sono suggerite dallo stesso contesto; *d*) quasi

tutte hanno un significato filosofico. Utilissima l'« Appendice » o repertorio delle metafore e comparazioni classificate secondo l'ambiente da cui Platone le ricava (la natura, l'uomo, ecc.); come pure utili i ricchi indici.

***

Di un argomento simile — del mito in Platone — si occupa il volume di P. M. Schuhl ([15]), ben noto e apprezzato studioso. Il libretto su cui ci intratteniamo raccoglie alcuni studi editi ed inediti (di essi uno sullo « stato presente degli studi platonici », che purtroppo si arresta al 1938), che riguardano un certo numero di miti. Essi sono raggruppati secondo due temi fondamentali; *a*) lo schema della « proporzione », cosí essenziale in Platone, nozione astratta, mutuata dai matematici, ed espressa dal filosofo con immagini varie, di cui la piú celebre è il mito della caverna; *b*) e l'uso che Platone fa spesso, per concretizzare il suo pensiero « des appareils employés par les astronomes de son temps, et qu'il transpose sur un autre plan ». Quanto l'Autore dice intorno a questi miti è interessante ed istruttivo: sottile l'analisi, abbondante e sicura l'erudizione, inattesi e perspicaci gli accostamenti anche con posizioni filosofiche e scientifiche del pensiero contemporaneo. Secondo lo Schuhl, i miti in Platone « ce sont comme les divers vêtements, de mieux en mieux ajustés, de plus en plus colorés, qu'une Idée essairait, pour tenter de s'imposer aux regards de la foule en même temps, peut-être, que pour prendre mieux conscience d'elle-même. On saisit ici sur le vif ce que Freud eût appelé le processus de *dramatisation*; on y discerne, pour employer le langage plus récent des phénoménologues, les rapports de l'intention imageante, elle-même douée de structure déterminée, et de sa matière qu'il faut concevoir comme infiniment souple et subtile...; on voit ici l'image platonicienne se former par une sorte de concré-

(15) *La fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947.

tisation d'une idée abstraite qui, progressivement, se colore, se gonfle de manière, comme un fruit qui mûrit» (p. 56). Lo schema della proporzione non è esso stesso che un'imagine, una concretizzazione simbolica d'una relazione puramente intelligibile in termini di rapporti tra grandezze e da ultimo tra linee geometriche. Di qui la funzione di intermediario che Platone attribuisce alle entità matematiche, che cosí rendono possibile la partecipazione del sensibile all'Idea.

***

Una buona ricostruzione del problema della conoscenza in Platone — e, per il modo come è condotta, di tutta la filosofia e del suo significato — attraverso un'analisi, a volte robusta, della struttura e del metodo dialettico, è il volume, pensato e solido, che V. Goldschmidt dedica ai *Dialoghi* ([16]). Egli studia il metodo dialettico nello svolgimento stesso dei dialoghi, cioè nella loro struttura; dunque, metodo e struttura insieme studiati in ciascun dialogo. Da questo punto di vista il libro è una «sistemazione», esposizione ed interpretazione della teoria della conoscenza in Platone considerata però, piú che secondo l'idea del Vero, secondo quella del Bene, piú come teoria dei valori e del valore che dell'Essere. La dialettica è vista come perenne dialogo e perenne lotta: ascesa e discesa; attraverso la dialettica si tende alla conquista del Bene. Si oltrepassa l'«imagine» e l'«opinione», che non ci elevano al disopra dei bisogni dell'utile e del dilettevole, e ha inizio il movimento di conversione; si oltrepassa la geometria, che si appoggia ancora al sensibile. Il Bene, fondamento del pensiero e dell'azione, non è solo vero, o solo bello, utile, piacevole: è tutto ciò insieme. Invece, nel mondo delle imagini, tutto ci porta a dissociare questi valori; pertanto l'ascesa al Bene dev'essere costantemente rinnovata. «Unifier les sensibles dans la Forme, unifier les Formes dans

(16) *Le dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1947.

le Bien, c'est, chaque fois, trouver la Cause unique ». Non basta un « entraînement intellectuel », occorre anche un « entraînement d'ordre moral. L'ascension exige une purification à l'égard des obstacles » (p. 340). Il cammino della dialettica « aboutit à une Forme, pas à une image ». Ma essa discende nel mondo delle imagini, perché il suo scopo è d'illuminare questo mondo, affinché vi siano conoscenza ed azione: ascensione verso il Bene e ritorno nella Caverna: è questa la condizione della nostra vita nel mondo. La filosofia di Platone è una scienza dei Valori: « La vision d'ensemble unifie les images, puis unifie les Formes. Elle aboutit à une Forme, puis au Bien. Pour cela, il faut compter pour rien les images, puis les Formes. Elle perd l'objet précis, l'objet recherché, pour trouver l'Objet, le Bien. Après quoi, elle retrouve l'objet de l'enquête. Cela ressemble à une abstraction progressive. De fait, c'est une marche vers la plénitude de l'Etre. — Ascension et redescente décrivent un mouvement circulaire. Le point d'arrivée semble se confondre avec le point de départ. Il y a assurément un travail dianoétique accompli en cours de route. Mais il y a surtout une conversion, puis, un retour. L'ascension est rude et heurtée. Mais le plus clair, le plus pur de son effort, consiste à céder à l'appel et à l'entraînement du libérateur. C'est un combat où la victoire prend l'allure d'une reddition. Cette obéissance place entre nos mains les chaînes qui vont nous permettre de lier les conséquences et de les assujettir au Principe. Nous étions partis d'un monde qui avait oublié son Créateur ou qui s'était mis en révolte contre lui. L'ascension nous élève à la source. Le redescente nous ramène à ce monde, mais rattaché de nouveau à son Principe, concilié avec lui et qui mérite désormais d'en recevoir clarté et direction » (p. 343). Bella sintesi della dialettica platonica, che tutto il libro del Goldschmidt svolge e illustra attraverso l'analisi di ogni singolo dialogo. L'Autore non dà, e non vuole, una veduta d'insieme del platonismo, ma si propone di precisare, come accennato, analiz-

zando la struttura di ogni dialogo, la posizione dei problemi. Dialogo e dialettica in Platone sono strettamente connessi: il dialogo è il metodo della ricerca della verità e la dialettica è la ricerca della verità per mezzo del dialogo.

***

Quasi antitetica all'interpretazione del Goldschmidt è quella che, attraverso l'esame del dualismo in Platone, negli gnostici e nei manichei, presenta S. Pétrement ([17]). Non si tratta di una interpretazione, in quanto l'Autore parte da alcuni suoi presupposti filosofici e li proietta in Platone; cosí testi ed erudizione sono messi a servizio del punto di vista dell'Autore, il quale attribuisce arbitrariamente la sua filosofia, meglio quella di Alain, a Platone. I problemi storici non lo interessano e perciò il Pétrement salta a pié pari la questione d'un eventuale rapporto tra Platone ed il dualismo iraniano, l'altro dei limiti del dualismo platonico, se c'è. Egli afferma che Platone è dualista e tira diritto, e interpreta kantianamente o anche esistenzialisticamente, tale dualismo come fondamentale pessimismo. Perciò lo gnosticismo gli sembra senz'altro platonico, un « platonismo romantico ». E dire che Plotino, che è platonico, polemizzò contro gli gnostici!

***

Un bel volume, solidamente costruito, di ricerca filosofica filologicamente fondata, quello di P. Grenet su un problema fondamentale in Platone, quale quello dell'« analogia » ([18]). L'Autore fissa il significato dell'analogia filosofica, che è quello di S. Tommaso, il grande maestro che sull'analogia fonda la sua metafisica e la sua teologia. Come avverte, non si tratta di « thomiser » Platone, in quanto non è necessario essere tomisti per ricorrere all'analogia: basta essere poeta, scienziato, filosofo e teologo, e Platone è stato tutto

(17) *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, P.U.F., 1947.
(18) *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1748.

ciò. Certo in Platone manca una « struttura analogica della nozione di essere », ma è presente nei Dialoghi il concetto dell'« analogia tra tutti gli esseri ». Pertanto la tesi che si propone dimostrare il Grenet è la seguente: « Bien que Platon ait ignoré la structure analogique de la notion d'être, il est à l'origine de l'emploi philosophique de l'analogie. Non qu'il l'ait à lui seul inventée, ni qu'il l'ait explicitement développée; mais, ayant reçu de ses devanciers et de ses contemporains l'analogie qu'ils utilisaient en des domaines particuliers (notamment les domaines religieux, artistique, et mathématique — avec les provinces où s'exerçait déjà l'influence de ce dernier), il a transposé sur le plan proprement philosophique ces méthodes dont il fut le premier à percevoir la fécondité illimitée ». L'analogico è essenzialmente un metodo per oltrepassare i limiti dell'esperienza umana; inoltre, esso suppone che tra gli esseri dati alla nostra esperienza e quelli che ci sfuggono esiste una somiglianza mescolata a differenza, s'intende, di rapporti; si tratta di stabilire se Platone abbia avuto senso dei limiti del conoscere umano e quale posto assegni alla similitudine dei rapporti. Il Grenet osserva che Platone ha mutuato dalla mentalità religiosa del suo tempo il concetto di un sapere che oltrepassa i limiti di quello umano; dalla tecnica artistica della sua epoca quello di una somiglianza mescolata a differenza e l'altro della similitudine dei rapporti, considerato, dai matematici contemporanei, come strumento d'identificazione di scoperta e di sintesi. Su questa base, l'Autore esamina in tre libri, densi e documentati, l'analogia platonica come trasposizione dell'analogia religiosa e specialmente mistica, dell'analogia matematica, dell'analogia artistica. In un quarto libro di sintesi raccoglie i notevoli risultati della sua ricerca sull'analogia platonica « ressemblance mêlée de dissemblance » come legge della conoscenza, dell'essere, dell'agire.

***

Per il Turolla, Platone è il Maestro. A lui egli si accosta

« non come minuto erudito, ma come discepolo spirituale » (p. 165); questa la chiave di volta per intendere la sua interpretazione personale dei tre dialoghi, qui presentata in bella veste italiana e in elegante edizione ([19]), nonostante i tempi ingrati. « Trilogia platonica, ovverossia scala per triplice grado congegnata, mistero d'amore » (p. XI), che va completata con il *Simposio* e il *Fedro*. Il termine « mistero », come l'altro « enigma », che ricorrono spesso nelle pagine interpretative del Turolla, sono usati nel senso piú rigorosamente religioso e con piena partecipazione spirituale ad esso. Per l'Autore, Platone è un maestro di vita, il saggio che ha indicato all'uomo le vie della saggezza, non quelle della pura scienza astratta; il sacerdote della verità, che non costruisce una filosofia come scienza, ma una filosofia come sapienza, iniziazione ai misteri della verità, a un mondo che si svela e si conquista, attraverso l'ascesa purificatrice, dalle ombre del sensibile alla realtà conclusiva dell'Intelligibile. Perciò il Turolla si accosta al suo autore come a un maestro di vita, con umiltà ed animo aperto, assetato di apprenderne il segreto, come discepolo desideroso d'iniziarsi ai misteri piú riposti e puri. L'interprete si fa contemporaneo di Platone: lo ascolta, lo segue, lo beve, direi, come se il maestro fosse presente e insegnasse di viva voce. Resta abolita la distanza dei secoli e dunque la valutazione storica. Alle volte, leggendo le pagine del Turolla, si ha l'impressione di trovarsi davanti il commento di un platonico del periodo umanistico. Sono qui il pregio maggiore di questa interpretazione, ed anche della traduzione, e i suoi limiti: il pregio della intimità, della freschezza, non appensantita da ricerche filologiche, e i limiti di una adesione non mediata dalla critica né erudita né filosofica. Rimproverare il Turolla di non aver tenuto conto delle numerose questioni platoniche, secondo le buone usanze del-

(19) PLATONE, *Carmide, Liside, Alcibiade,* interpretazione e traduzione di ENRICO TUROLLA, Venezia, Edizioni Serenissima, 1945.

la ricerca critica o scientifica, sarebbe come chiedere a lui, non quel che non poteva, ma quel che non ha voluto dare, costringere le sue esigenze spirituali a mortificarsi in problemi che per ora gli sono estranei. Bisogna dunque valutare la sua dolce fatica per quello che è e ha voluto essere; aderire alla situazione spirituale dell'Autore, alla suggestione del suo stile e ringraziare il Signore che ancora, in tempi come i nostri, s'incontrino autori che, disinteressatamente, scrivono per schietta urgenza della loro anima, sfidando anche il giudizio accigliato dei dotti.

Il motivo centrale dell'interpretazione del Turolla può cosí riassumersi: nella trilogia d'Amore, Platone « parte da un parlare semplice, umano, giornaliero » (p. XII), « atto proemiale di eccelsa vicenda la cui risoluzione è quanto di più opposto si può immaginare e di diverso dalla vicenda sensibile, mero vestibolo e atrio, non punto d'arrivo. Qui è il punto duro e nello stesso tempo il punto pericoloso, anzi il punto critico nel platonico mistero dell'amore. Qui si fa la grande cernita e qui si fa la prova. Chi resta preso captivo nei lacci d'una rappresentazione sensibile, proposta come simbolo, costui non penetrerà mai oltre i lacci d'un'altra ben piú vasta rappresentazione sensibile proposta pur essa come simbolo: la rappresentazione del mondo nella sua totalità » (p. XVIII). Il tema dell'Amore « appartiene evidentemente alla fase *purificatoria* che è iniziale, prima della fase *illuminatoria* e di quella *unitiva* che alla prima tengono dietro. Librato con tanta insistenza sulla soglia della dottrinale partecipazione, esso provvede con le sue caratteristiche a vagliare a formare a distinguere » (p. XIX). La scoperta ultima è l'ente invisibile al senso, « cui tuttavia la mente percepisce » (p. XXII).

Cosí, nel *Carmide,* l'impulso iniziale corporeo e violento è da un altro impulso « detorto dalla terra e buttato alto nei cieli della luce »; dal momento sensibile e corporeo si passa a quello noetico e spirituale (p. 5). Cioè, osserva acutamente l'Autore, dal momento doxatico si passa a quello paradoxa-

tico, cioè dalla definizione, la quale, « è un giudizio descrittivo dell'essenza specifica acquistata intuitivamente i cui dati, approfonditi e arricchiti per mezzo della riflessione, oltrepassano le caratteristiche della cognizione doxatica (opinativa irriflessa linguistica) per assumere le caratteristiche della cognizione paradoxatica (antiopinativa riflessa scientifica). La definizione esprime insomma insieme al sostantivo ciò che è l'essenza d'un singolo ente. Precede una fase intuitiva; e l'essenza acquistata per intuizione dicesi allora propriamente idea. La descrizione delle ragioni costituenti l'idea, si svolge invece per via discorsiva in due momenti: il momento del sostantivo (fase linguistica) e il momento della definizione (fase scientifica e per Socrate-Platone, anche, fase dialettica) con ben altra possibilità di sviluppi » (pp. 10-11). Cosí si arriva al sapere assoluto, il cui acquisto, a quanto sembra, secondo il Turolla, si ottiene con un atto d'intuizione intellettuale, quasi il disvelarsi di un mistero, il rivelarsi di una « visione alta e celata » (p. 84), come si legge a proposito del *Liside,* che rimanda al di là del simbolo o del segno puramente linguistico e razionale. Siamo sul terreno di una interpretazione mistica di Platone, la quale, nel dialogo in questione, culmina con l'amore per il primo Amico (Dio), « causa finale e suprema per la quale ogni altra cosa acquista ragione di fine » e che è « oltre tutti gli amici, oltre tutte le cose amiche » (p. 95). In cima « a tutti i desideri vi è colui che primo ama e che il primo è amato: il primo Amico. La parola importa quest'attività e questa passività » (p. 97).

I due piani del sensibile e dell'Intelligibile sono nettamente indicati nell'*Alcibiade Primo,* nei due personaggi di Alcibiade e di Socrate, la « pianura » e l'« alta montagna » (p. 162), il « cavernicolo » e il « liberato » (p. 163): Alcibiade che vive tra le « ombre » del sensibile e Socrate che si è elevato alla realtà dell'intelligibile. Giustamente però osserva il Turolla: « Non intende l'accento certamente fondamentale del platonismo chi non valuta degnamente la vera significa-

zione del vocabolo "ombra". Estenuata e stremata, quanto si vuole, ma l'ombra reca ancora un'immagine, pur di sostanza diversa, dell'originale. Ombriferi prefazi sono le cose tutte quante; cariche d'ombra e vaneggianti; tuttavia per chi le sa guardare raccolgono ancora un'immagine lontana, presentano l'impronta d'un sigillo. Ultimo gradino d'una scala, ultimo sí ma pur sempre gradino. Tutto il segreto sta nel non rimanere contenti dell'ultimo basso gradino, ancor piú nel comprendere che non siamo posti in un piano di definita decipiente dimora, un piano invece su cui premono altri piú alti piani. Una configurazione montana » (p. 164). Se traduciamo in linguaggio astratto di speculazione, le ombre sono il mondo della doxa, il monte il mondo delle Idee. Alcibiade vede dapprima il politico come valore doxatico ed opinativo; Socrate, attraverso il dialogo, lo porta a vederlo come specie noetica di un'entità. In tal caso — e solo in tal caso — « il politico stesso non farà piú opera di soggettiva affermazione violenta ma, conoscendo se stesso completamente, conoscendo ch'egli non è soltanto un soggetto animale la cui legge è l'espansione esclusiva di se stesso, ma anche una mente capace di uscir da se stessa e attingere un divino obietto, ciò conoscendo, il politico cercherà d'informare la sua operazione a ciò che nutre in modo particolare la sua mente, cioè la facoltà risolutiva e suprema della umana natura » (p. 169).

Evidentemente la interpretazione che il Turolla dà dei tre dialoghi rientra nell'interpretazione piú ampia di tutto il platonismo. Qui ci limitiamo ad osservare che si può essere platonici senza accettare tutto Platone, cioè che l'adesione allo spirito d'una filosofia non va disgiunta da una posizione critica nei suoi confronti. Platone è un grande maestro, ma non è il Vangelo; è una grande anima religiosa ed è religioso lo spirito della sua filosofia, ma questa va intesa sempre come filosofia, come sforzo razionale e non solo come visione mistica. Il Turolla, oltre che studioso entusiasta di Platone, lo è anche del Rosmini. Bene; il « platonico »

Rosmini è almeno tanto platonico, quanto critico di Platone; è platonico da filosofo e da filosofo cristiano, che scorge nel platonismo il pericolo di una riduzione del momento religioso a quello intellettuale, che sa come il platonismo abbia alimentato, oltre che Agostino e l'agostinismo, anche le forme piú cospicue, e per la religione piú pericolose, del panteismo, del deismo e anche dell'immanentismo.

***

Ancora del Turolla, tutto Platone, tradotto e commentato, per il lettore italiano, e stampato in bella, elegante e corretta edizione dal Rizzoli ([20]). Nell'anno 1953 ricorreva il 23° centenario della morte dell'Ateniese; in verità, questo nostro mondo d'oggi, spiritualmente decaduto e a perdifiato nel possesso delle cose — vera « caverna » abitata da uomini senza quasi piú occhio di intelletto — non si è commosso molto per la ricorrenza. Quanto mai opportuno e significativo, dunque, quest'omaggio del Turolla al filosofo del « dialogo della verità » in un momento in cui si è perduto il senso del *logo,* che è il luogo della comunicazione delle coscienze; vent'anni di lavoro amoroso, paziente e intelligente. L'Autore non ha fatto opera di pura filologia o di ipercritico, ma di interprete, che sa trasferirsi nello spazio spirituale ed intellettuale del suo filosofo, vivervi dentro, farlo suo, penetrarlo dall'interno con quell'amore che è sorgente di conoscenza e con quella conoscenza dell'argomento che è, a sua volta, incentivo di amore piú intenso e penetrante. In una epoca in cui di greco si legge ogni giorno di meno, anche in un Paese di grande tradizione umanistica come il nostro; in cui l'umanesimo è considerato dai nuovi « barbari civili » un «lusso borghese» da vincere (quasi vizio), con l'utilità della conoscenza « cosale », presentare al pubblico la *lettura* di Platone nella nostra lingua è opera, oltre che di filologia e di

(20) PLATONE, *I dialoghi,* Milano, Rizzoli, 1953, 3 voll.

filosofia, vichianamente sposate secondo la tradizione dell'umanesimo migliore, anche altamente educativa, sia per l'impegno del traduttore-interprete, che per il richiamo che essa può esercitare allo studio di un pensatore, che è uno dei Maestri dell'Occidente, un elemento essenziale, direi, della struttura stessa della nostra concezione della vita.

Tradurre e interpretare Platone è cosa facile a dire, difficilissima a realizzare. Non bastano una conoscenza approfondita e scaltrita della lingua greca e della nostra, né una preparazione erudita e *à la page*; necessitano ancora mente filosofica, interesse, e non pura curiosità, per i problemi della vita intellettuale e spirituale, senso vivo della *humanitas* profonda, partecipazione amorosa, anima « poetica », nel senso greco del termine, creativa della parola, che è come il concretizzarsi del pensiero, evocativa com'è di sensi profondi e quasi perduti, vocativa di significazioni adombrate e da essa riportate alla luce, definite in contorni che non ne indicano il limite astratto, ma la pienezza concreta. Il Turolla, studioso serio e responsabile, conoscitore consumato del suo autore e della lingua in cui scrisse, è consapevole di queste difficoltà, che, come tutti gli studiosi seri, teme di non aver superato fino in fondo; e quest'umiltà, che sempre si accompagna all'amore per l'impresa e ne sostiene la buona riuscita, è stata l'arma che gli ha fatto sormontare gli ostacoli, sostenuto nel proposito, ora realizzato, di dare la lettura completa di Platone, quasi un dono offerto al saggio antico e a quanti di noi, uomini d'oggi, cerchiamo nell'antica e mai vecchia saggezza sua, lumi formativi della nostra, che non è la sua, ma che non può ignorarla, portatrice com'è di verità, che son sue, nostre, umane, universali.

Il Turolla è anche studioso esperto del Rosmini, il piú grande « platonico », tra i cattolici filosofi, dopo S. Agostino. E al Rosmini egli dedica la sua versione completa di Platone « in umiltà e in venerazione di tardo seguace » — allo scrivente, con credito eccessivo, dedica il *Fedro,* il dialogo della

« divina follia »; volesse il cielo che la possedessi davvero! —; e il Rosmini ricorre spesso nelle pagine interpretative del Nostro. Rileviamo una felice coincidenza di circostanze: la monumentale fatica del Turolla si presenta al pubblico dei lettori nella ricorrenza del 23° centenario della morte di Platone ed è dedicata ad Antonio Rosmini, di cui, nel '55, ricorre il primo centenario della morte; nel '54 ancora il 16° della nascita di S. Agostino. Gioveranno a qualcosa di piú intrinseco ed efficace, di piú fecondo, che non la « commemorazione », queste ricorrenze di morte o di nascita di uomini, che si son caricata sulle spalle robuste l'umanità e, sondandola con occhio vasto e línceo, hanno contribuito a rivelarla a se stessa, invitandola a essere piú umana, veramente umana nella luce della verità, lume dell'intelligenza e norma della volontà, affinché sia vera nella luce del vero e buona nell'amore del bene? Non possiamo dirlo; ma è certo che, per quanto riguarda Platone, il Turolla con la sua opera vi ha contribuito piú di ogni altro, con tutte le sue forze, dando un lavoro, che non è « strumento » di studio, ma *lettura,* nel senso piú forte del termine, cioè « raccolta » della verità di Platone, del suo messaggio agli uomini, affinché si dispongano all'appello dell'Idea; « raccolta », che invita al « raccoglimento », cioè « lettura » che esige essere ascoltata in *interiore homine,* dove « è raccolta » la verità, la sola in cui possiamo « raccogliere » il nostro spirito. Lo dice lo stesso Autore nell'*Avvertenza*: « Questa versione, senza tralasciare nessun anello della catena, fornisce completa l'opera di Platone, tutti gli scritti insomma che fin dagli anni vicinissimi alla morte del Maestro l'antica tradizione, sull'autorità di critici sommi, ha costantemente ritenuti genuini, distinguendoli nettamente da altri, pur tramandati insieme, e che genuini non si potevano considerare. Completa traduzione dunque per completa lettura, per opera cioè di fecondazione e di spirituale esperienza, di meditazione e di raccoglimento ».

Il Turolla nella traduzione ha fatto lavoro personale: si

è sforzato di mantenere — e quasi sempre vi è riescito — nella pagina italiana, « quel che Platone ha voluto distintivo ed essenziale nella sua opera, lo stile cioè fluido lieve intenso e vivo ». Egli, con estro d'artista e anima, direi, « musicale », ha ascoltato Platone in tutte le modulazioni del suo stile molteplice: il Platone della pagina semplice e aderente alla vita, della voce della morte e della voce della immortalità, ora poeta della divina follia di *eros* « pazzo » per intensa ricerca del vero, ora filosofo severo dei grandi dialoghi dialettici della maturità. Leggere Platone, « leggere » nel senso genuino, nella interpretazione del Turolla è educarsi alla lettura, alla meditazione, un'attitudine intellettuale che soprattutto le generazioni giovanissime, purtroppo, vanno perdendo.

Oltre alla traduzione di tutto Platone, il lettore troverà, in questi tre volumi di pagine piú che tremila, una « Introduzione » orientativa e interpretativa; una guida nel raggruppamento dei dialoghi; un'introduzione precedente ciascun dialogo, come pure un prospetto degli argomenti, che ne è come una sinossi e una « Conclusione generale », che ha valore anche filosofico, oltre a numerosi, diligenti e opportuni indici; il tutto senza pesantezza di erudizione, ma con la presenza di essa, sciolta — come ogni vera « erudizione », che sa essere « cultura » e non ingombrante ornamento — nello stesso tradurre interpretando e nell'interpretare traducendo e annotando.

Critiche, riserve, rilievi? Non è il caso; auguriamo che questa traduzione completa per opera di un unico studioso abbia il successo critico ed editoriale che merita; soprattutto che possa ridare il gusto del « discorrere in pace a nostro agio », senza che niente importi il far presto o l'indugiare a lungo, « pur d'arrivare a trovare la verità ».

* * *

Notevole la lunga introduzione: posizione cronologica e ideale dell'*Eutifrone* nel complesso dei Dialoghi platonici

(opportuni gli accenni metodologici intorno alla *vexata quaestio* della cronologia dei *Dialoghi*); caratteri dei due personaggi del dialogo; esame dei concetti fondamentali di santità e di giustizia, della collaborazione umana al *paghkalon ergon* del governo provvidenziale del mondo ([21]). Il Mazzantini, che è uno dei piú acuti e preparati studiosi italiani del pensiero greco, anche nell'interpretazione dell'*Eutifrone* riconferma la sua costante preoccupazione di saldare quanto piú è possibile il pensiero ellenico a quello cristiano in una continuità armonica di sviluppo. D'accordo con l'Autore intorno all'« attualità » del dialogo — che, com'egli dice, fonda la « filosofia della religione » — rispetto al mondo contemporaneo, profondamente diviso o una filosofia che ha la pretesa di costituirsi come razionalismo e immanentismo assoluto, essa stessa religione e dunque negatrice della religione; o correnti religiose che pretendono costituirsi del tutto separate dalla ragione e dalla filosofia: razionalismo assoluto e fideismo assoluto, due posizioni entrambe erronee e contrarie alle esigenze fondamentali della filosofia della religione; entrambe responsabili della crisi che travaglia la coscienza contemporanea. Anche nella « continuità armonica fra Ellenismo e Cristianesimo » egli ci trova sostanzialmente consenzienti, ma riteniamo d'insistere sulla nostra posizione: il Cristianesimo opera una trasposizione profonda dei concetti fondamentali del pensiero greco e dà una visione della vita, che, come filosofia, trova i suoi precedenti nell'ellenismo, ma che è nuova rispetto ad esso. Non solo: il pensiero cristiano importa problemi che il mondo greco ignora completamente e quelli che da esso riceve in eredità li ripropone e risolve con spirito nuovo, senza che ciò implichi contrasto tra le due concezioni. Agostino non è in contrasto con quelli che chiama « i platonici », ma li traspone: « l'altro mondo » di Pla-

(21) PLATONE, *Eutifrone*, traduzione a cura di B. MAZZANTINI, introduzione e commento a cura di C. MAZZANTINI, Torino, Gheroni, 1945.

tone e Plotino non è « l'altro mondo » di Agostino; il « Logos » di Agostino, appunto perché è il Logos giovanneo, non è quello greco. Lo stesso discorso vale per l'« aristotelismo » di s. Tommaso. Dopo ciò consentiamo con il Mazzantini quando scrive: « A tutti, ma in modo piú speciale ancora, ai giovani, vorrei rivolgermi, perché si serbino fedeli alla tradizione ellenica e cattolica; il collegamento fra queste due tradizioni, che sono poi la tradizione divino-umana per eccellenza, costituisce, a mio avviso, come altra volta ebbi a dire, la garanzia suprema (l'unica garanzia, nel senso che tutte le altre è capace di comprendere e giustificare in sé) della nostra civiltà. Metterle in contrasto significa... adoprarsi (speriamo che ogni sforzo riesca vano!) alla distruzione della civiltà nostra, e quindi della civiltà umana ». Ben trenta fitte pagine di note illustrano il breve dialogo.

BIBLIOGRAFIA (1)

(1) Come già detto (v. « Nota bibliografica »), qui si ristampa la Guida bibliografica, *Platone,* edita nel 1945. Essa raccoglie, fino a quella data, le indicazioni essenziali, o più significative, o per qualche aspetto utili, senza alcuna pretesa di essere completa. Si dà largo posto alla bibliografia italiana, spesso e non di rado ingiustamente, trascurata fuori d'Italia. Gli aggiornamenti, dal '45 al '66, si trovano in fondo a ciascun raggruppamento delle varie voci, ma a volte, quando risulta piú comodo per il lettore, son collocati a piè della pagina o anche nel testo, se si tratta di ristampe o nuove edizioni. Delle voci aggiunte non si dà alcun giudizio non avendo l'Autore, preso da altri interessi, seguito, posteriormente al '45, gli studi su Platone se non sporadicamente.

1. - LESSICO E STORIA DEL TESTO

ALLINE H., *Histoire du texte de Platon,* Bibl. de l'École des Hautes Études, Paris, Champion, 1915.

Sono trattate tutte le questioni relative alla costituzione del *Corpus platonicum* e alla sua trasmissione (manoscritti, papiri, tradizione indiretta).

AST F., *Lexicon Platonicum,* Lipsiae, in libraria Weidmanniana, 1835-38.

Nonostante i suoi difetti, è di molto utile consultazione. È stato ristampato nel 1908; altra edizione, Bonn, Habelt, 1956.

SCHANZ M., *Studien zur Gesch. des platon. Textes,* Würzburg, 1874.

Notevoli ricerche filologiche e storiche.

STOCKHAMMER MORRIS [ed.], *Plato dictionary,* New York, Philosophical Library, 1963; London, Vision Press, 1963.

PLATON, *Oeuvres complètes.* Tome XVI. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon.* 1e partie (A-Δ) par EDOUARD des PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

PLATO, *Manuscripts.* A catalogue of microfilm project, Yale University Library, ed. by Robert S. Brambaugh. Vol. I: Mss. in Belgium, Denmark, England, Germany, and Italy; Vol. II: Mss. in Austria, Czechoslovakia, France, Holland and Spain. Post-1600 mss. in Belgium, Denmark, England, Germany and Italy. Addenda to Vol. I, New Haven, The Library, 1962.

LYONS JOHN, *Structural semantics. An analysis of part of the vocab. of Plato,* Oxford, Basil Blackwell, 1964.

2. - EDIZIONI E TRADUZIONI

ACRI F., *I dialoghi di Platone,* Milano, Libreria Editrice Milanese, 1913.

Buona traduzione di alcuni dialoghi, letterariamente pregevole anche se a volte ricercata e leziosa. L'edizione sopra citata contiene: *Fedone, Critone, Convito, Timeo, Eutifrone, Assioco, Ione, Menone, Parmenide, Alcibiade Maggiore, Fedro, Apologia.*
Alcune di queste traduzioni (*Apologia, Convito, Fedone*) sono state ristampate, con buon commento, da A. Guzzo, Firenze, Vallecchi, 1926 sgg.

Bekker J., *Platonis Opera,* Berlin, Accademia delle Scienze, 1816-18.
È la prima edizione critica delle opere di Platone. Ogni dialogo è tradotto in latino e seguito da scolii.

Bonghi R., *I dialoghi di Platone,* Torino, Bocca, 1896.
Contiene: *Eutifrone, Fedone, Protagora, Eutidemo, Cratilo, Teeteto, Repubblica, Sofista, Parmenide, Politico, Convito, Fedro, Lachete, Gorgia, Menone, Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione, Filebo.*
I dialoghi pubblicati postumi sono allo stato di abbozzi; gli altri non mancano di qualche pregio artistico; la traduzione non è sempre esatta. Ai volumi sono premesse delle lettere a Gentildonne del tempo; alcuni dialoghi sono accompagnati da studi critici.

Burnet J., *Platonis Opera,* Oxford, Clarendon Press, 1892-1906.
Ottima edizione critica in sei volumi.

Cousin V., *Oeuvres complètes de Platon,* Paris, Bossange, 1821-40.
Traduzione dei dialoghi, a volte discutibile, con introduzioni. Secondo il C., alla prima fase mistica e poetica, Platone ne fa seguire una prevalentemente dialettica e razionale. Nell'ultima si conciliano le opposte esigenze del sentimento e della ragione.

Ferrai, *Dialoghi di Platone,* Padova, Tip. del Semin., 1875.
Traduzione tra le migliori nella nostra lingua. Contiene: I. *Ippia Maggiore, Ione, Alcibiade Maggiore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora*; II. *Eutifrone, Apologia, Critone, Gorgia, Menone, Ippia Minore*; III. *Fedro, Convito, Eutidemo, Menesseno*; IV. *Repubblica.*
Merita rilievo una nota di A. Favaro (vol. II) relativa all'interpretazione dell'ipotesi geometrica del *Menone.* Alcune traduzioni del Ferrai sono state ristampate a cura del Fraccaroli, del Bassi, del Guzzo.

FICINO M., *Platonis Opera,* Paris, Didot, 1880 sgg.
È la celebre traduzione latina del Ficino, che ancora oggi, sia pure con cautela, merita di essere consultata. Vedi la voce *Platonis opera.*

HERMANN K. J., *Platonis Dialogi,* Leipzig, Teubner, 1921-36.
Buona edizione critica. Nel VI vol. della nuova edizione, curato dal WHOLBRAT, si trovano le *Lettere* e i *Dialoghi* spurii e in appendice le antiche biografie, piú o meno leggendarie, intorno a Platone. Vi si trova anche un utile *Onomasticon platonicum.*

JOWETT B., *The Dialogues of Plato translated by J.,* Oxford, Clarendon Press, 1892.
Notevole edizione delle opere di Platone con traduzione inglese. Ad ogni dialogo è premessa una esauriente introduzione critica. Lo J. sostiene che la filosofia di Platone non è un sistema: ogni dialogo rappresenta una posizione diversa dell'idealismo platonico. La prima edizione è del 1870.

Nuove edizioni: Oxford, Clarendon Press, 1953, 4 voll., a cura di D. J. ALLAN e H. E. DALE; New York, Siveright, 1948, a cura di W. C. GREENE. Riedizioni di dialoghi separati: *Symposium,* New York, Liberal Arts Press, 1948; *Meno,* con Introduzione di FULTON H. ANDERSON, ivi, 1949; *Theaetetus,* con Introduzione di IRVING M. COPI, ivi, 1949; *Timaeus,* con Introduzione di GLENN R. MORROW, ivi, 1949; *The Symposium of Plato,* [with] The Ananga ranga of Kalyana Malla. Tr. by Sir RICHARD BURTON and F. F. ARBUTHNOT, London, William Kimber & Co., 1963; PLATO, *The Republic and other works,* Garden City, Doubleday & Co., 1960.

MARTINI E., *Dialoghi di Platone,* Torino, Paravia, 1922-30.
Modesta ma onesta traduzione italiana, con note, di quasi tutti i dialoghi, in piú volumetti. A ciascun dialogo è premessa una breve introduzione.

OEUVRES DE PLATON, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1845.
Edizione in lingua francese con note, argomenti e tavole analitiche in due volumi. Precede un'*Esquisse de la philosophie de Platon* di M. SCHWALBÉ e un'*Introduction à la République* di AIMÉ MARTIN.

PLATON, *Dialogos,* Universidad Nacional de México, 1921-22.
Traduzione spagnuola, con qualche nota, in tre volumi. È premesso un *Prólogo* tratto dallo Zeller.

PLATONIS *Opera,* Paris, Didot, 1880 sgg.
Notissima edizione delle opere platoniche in tre voll. Il primo « ex recensione R. B. HIRSCHIGII », il secondo « ex recensione C. E. Cl. SCHNEIDERI », il terzo a cura di F. HUNZIKER. Nel volume terzo si trovano: a) *Argumenta Dialogorum alphabetico ordine disposita*; b) *Index nominum et rerum*; c) *Index philosophicus*; d) *Prolegomena et scholia graeca in Platonem* ex recensione FR. DÜBNERI.
Dei dialoghi, a fianco del testo greco, è data la traduzione latina ficiniana.

SAISSET A. e CHAUVET E., *Oeuvres complètes de Platon,* Paris, Charpentier, 1860 sgg.
Traduzione delle opere complete di Platone, condotta, per alcuni dialoghi, su antiche traduzioni rivedute. Ad ogni dialogo precede l'esposizione dell'argomento. La distribuzione è la seguente: *Dialoghi socratici* (due voll.); *Dialoghi polemici* (due voll.); *Dialoghi drammatici* (quattro voll.); *La Repubblica*; *Le Leggi*; *Dialoghi non autentici* (un vol.).

SCHLEIERMACHER F. D. E., *Platons Werke,* Berlin, Reimer, 1804-10; 3ª ed. 1856-68.
Traduzione tedesca dei dialoghi. Lo S. s'impegna in una ricostruzione sistematica della filosofia di Platone, oggi sorpassata dalla critica.

PLATON, *Sämtliche Werke.* In d. Uebers. von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER mit d. STEPHANUS-Numerierung hrsg. von WALTER FR. OTTO, ERNESTO GRASSI u. GERT PLAMBÖCK. Bd. I: *Apologie, Kriton, Protagoras, Hippias II, Charmides, Laches, Ion, Euthyphron, Gorgias, Briefe* (Rowohlts Klassiker d. Literatur u. d. Wissenschaft, 1/1a), 7. Aufl., Reinbek b. Hamburg, Rowohlt, 1964; Bd. II: *Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion,* 8. Aufl., ivi, 1964; Bd. III: *Phaidon, Politeia,* 8. Aufl., ivi, 1963; Bd. IV: *Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes,* 5. Apfl., ivi, 1964; Bd. V: *Politikos, Philebos, Timaios, Kritias,* 4. Aufl., ivi, 1963; Bd. VI: *Nomoi,* 4. Aufl., ivi, 1964.

PLATON, *Apologie. Kriton. Euthyphron. Phaidon.* Uebertr. von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER. Eingel. von H. M. ENDRES, München,

Goldmann, 1962; *Menon. Euthydemos. Kratylos,* ivi, 1964; *Der Staat,* ivi, 1962; *Phaidros. Parmenides. Theaitetos,* ivi, 1963.

PLATON, *Sämtliche Werke.* Deutsch von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, FRANZ SUSEMIHL, HIERONYMUS MÜLLER u. a. Drei dündruckbde, Heidelberg, Lambert Schneider, 1950.

STALLBAUM G., *Platonis opera,* Gotha und Erfurt, Hennings, 1827 sgg.
Edizione ormai invecchiata, ma sempre di utile consultazione. Ad ogni dialogo sono premessi dei *Prolegomena*; abbondanti le note dichiarative. Contiene anche la traduzione latina dei dialoghi. Alcuni volumi sono stati rifatti da M. WOHLRAB e da O. APELT (importanti dell'A. le edizioni del *Sofista,* con note in tedesco e citazioni aristoteliche, e del *Teeteto*).

STEINHART K., *Platons sämmtliche Werke,* Leipzig, Brockhaus, 1850-1866.
Edizione critica.

STEPHANUS É., *Platonis Opera,* 3 voll., Paris, 1578.
Tra le antiche edizioni di Platone ricordiamo questa dello Stefano, della quale la numerazione delle pagine è ancora oggi riprodotta in margine in tutte le edizioni; infatti, di essa ci si serve nelle citazioni.

VARII, *Platon, Oeuvres complètes,* Texte établi et trad., Paris, « Les Belles Lettres », 1920 sgg.
Buona edizione, di utile e comoda consultazione. Vi si trovano il testo critico di ogni dialogo (al quale è premessa un'esauriente *Notice*), poche note e la traduzione francese: I. *Ippia II, Alcibiade I, Apologia, Eutifrone, Critone* (M. CROISET; 8ª ediz., 1963). II. *Ippia I, Carmide, Lachete, Liside* (A. CROISET; 5ª ediz., 1965). III. 1ª p. *Protagora,* 2ª p. *Gorgia, Menone* (A. CROISET; 6ª ediz., 1963 e 9ª ediz., 1965). IV. 1ª p. *Fedone,* 2ª p. *Convito,* 3ª p. *Fedro* (L. ROBIN; 9ª ediz., 1965; 7ª ediz., 1962; 5ª ediz., 1961). V. 1ª p. *Ione, Menesseno, Eutidemo,* 2ª p. *Cratilo* (L. MÉRIDIER; 3ª ediz., 1956; 3ª ediz., 1961). VI-VII. *La Repubblica* (E. CHAMBRY; *Notice* di A. DIÈS; 5ª ediz., 1965). VIII. 1ª p. *Parmenide,* 2ª p. *Teeteto,* 3ª p. *Sofista* (A. DIÈS; 3ª ediz., 1956; 3ª ediz., 1955; 2ª ediz., 1950). IX. 1ª p. *Politico* (A. DIÈS; 3ª ediz. 1960), 2ª p. *Filebo* (A. DIÈS), 1949. X. *Timeo, Crizia* (A. RIVAUD; 4ª ediz., 1963). XI. 1ª e 2ª p. *Le Leggi,* libri I-VI (E. des PLACES; Intro-

duzione di A. Dès e L. Gernet. XII. 1ª e 2ª p. *Le Leggi*, libri VII-XII (A. Dès, 1956) ed *Epinomis* (E. des Places, 1956). XIII. *Dialoghi* sospetti o apocrifi e *Lettere* (J. Souilhé; 3ª ediz., 1960).

Varii, *Platone, Dialoghi*, Bari, Laterza, 1921-34.
Traduzione completa in italiano moderno: I. *Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto* (M. Valgimigli); II. *Parmenide, Sofista, Politico, Filebo* (M. Faggella); III. *Convito, Fedro, Alcibiade primo e secondo, Ipparco, Amanti, Teagete, Carmide, Lachete, Liside* (C. Diano); IV. *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore e minore, Jone, Menesseno* (F. Zambaldi); V. *Clitofonte, Repubblica* (C. O. Zuretti); VI. *Timeo, Crizia, Minosse* (C. Giarratano); VII. *Le Leggi* (F. Cassarà; nuova ediz., a cura di A. Zadro); VIII. *Lettere* (A. Maddalena).

Platone, *I dialoghi. L'Apologia e le Epistole.* Versione e interpretazione di Enrico Turolla, 3 voll., Milano, ed. Rizzoli & C., 1953.

Platon, *Oeuvres complètes*, traduct. nouvelle par Émile Chambry, Paris, Garnier, 1942 e sgg.

Plato, *Charmides, Alcibiades, I e II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, traduz. di W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1945; *The Laws*, traduz. di R. G. Bury, 2 voll., ivi, 1945; *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, traduz. di R. G. Bury, ivi, 1945.

Platón, *Diálegs*, testo e trad. catalana di Jaime Olives Canals, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1940 e sgg.

Platón, *Obras completas*, traduz. di Patricio di Azcárate, Buenos Aires, 1946 e sgg.

3. - EDIZIONI E TRADUZIONI DI SINGOLI DIALOGHI

Adam J., *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, 2 voll., 1902.
Eccellente edizione della *Repubblica*. In appendice al secondo volume è studiata con molta precisione la cosmologia di Platone. L'A. è editore anche di parecchi altri dialoghi. Nuova ediz. con introduzione di D. A. Rees, 2 voll., New York-London, Cambridge University Press, 1963.

ARCHER HIND R. D., *The Phaedo of Plato,* London, Macmillan, 1883.
Notevole edizione, ancora oggi letta e consultata. Si raccomanda soprattutto per la introduzione e il commento.

ARCHER HIND R. D., *The Timaeus of Plato,* London, Macmillan, 1888.
Importante edizione, con introduzione e note. Vi è esposta una interpretazione originale del platonismo, che trae spunto dal *Timeo,* per l'A. H., chiave di volta per penetrare nell'intimo del pensiero platonico.
Il problema fondamentale della filosofia di Platone è dimostrare che l'Uno di Parmenide e la molteplicità di Eraclito si unificano nella Mente di Anassagora, cioè che il molteplice o il divenire, l'Unità o l'Essere sono due modi necessari e inscindibili del Pensiero o Anima. L'A. H., attraverso l'esame dei principali dialoghi, specialmente del *Parmenide,* del *Teeteto,* del *Sofista* e del *Filebo,* si propone di mostrare come Platone abbia progressivamente approfondito questo problema, che trova la sua soluzione completa soltanto nel *Timeo.* I risultati di questo dialogo si possono ridurre ai seguenti: « esso contiene una teoria sul rapporto della mente efficiente con la natura materiale che viene derivata dalla pluralizzazione della prima; sulla relazione dell'Idea suprema (del Bene) con le altre, che sono le sue determinazioni; sul rapporto delle Idee con i particolari che sono considerati come rappresentazione simbolica dell'Idea a una intelligenza limitata sotto le condizioni dello spazio e del tempo; sul rapporto tra l'Intelligenza suprema e quelle finite in cui si differenzia; sul rapporto tra l'intelligenza finita e la natura materiale che implica una spiegazione della materia stessa. Inoltre, l'antitesi fondamentale dell'Uno e dei Molti è trattata con ampiezza soddisfacente: il vero Essere è Uno e Molti, lo Stesso e Altro: se non si potesse dire che in un certo senso l'Essere non è, non vi sarebbe modo di affermare che veramente è. La materia, nella sua mobilità, è simile al tipo eterno ed immutabile ».
Già il *Filebo* afferma che la mente universale è causa efficiente e sorgente delle menti particolari e distingue l'elemento formale da quello materiale delle cose, che chiama l'ἄπειρον. Il *Timeo* completa il *Filebo.* In esso « l'universo è concepito come l'autoevoluzione del pensiero assoluto. Non vi è una distinzione tra la mente e la materia perché tutto è mente. Tutto ciò che esiste

è il differenziarsi autodeterminato dell'unico pensiero assoluto che s'identifica con l'Idea del Bene ».
L'interpretazione dell'A. H. inizia quella monistico-spiritualistica, che ha avuto fortuna in Inghilterra.

BADHAM CH., *Philebos,* London, Edinburgh, 1878.
Con introduzione, note e appendice.

BURNET J., *Phaedo of Plato,* Oxford, 1931².
Importante l'introduzione, nella quale l'A. delinea la sua interpretazione della teoria delle Idee.

BURNET J., *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito,* Oxford, Clarendon Press, 1924.
Testo greco, preceduto da una breve prefazione e seguito da ricche note.

BURY R. G., *The Philebus of Plato,* Cambridge, University, 1897.
Buona edizione del *Filebo* con note, un'appendice e un'introduzione, dove il B. riprende la interpretazione esposta nell'articolo cit. a p. 377.

CALOGERO G., *Il Simposio di Platone,* Bari, Laterza, 1928.
La traduzione è preceduta da un saggio introduttivo, dove l'A. interpreta l'Eros come aspirazione libera da ogni schema teoretico. Cfr. anche P. ROTTA, *Di una recente interpretazione dell'« Amore » nel Simposio platonico,* « Riv. di filos. neosc. », ff. 2-4, 1929. Seconda ediz. riveduta, Bari, Laterza, 1946.

CAMPBELL L., *The Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, Clarendon Press, 1867.
Vi si trovano due notevoli introduzioni, importanti anche per la cronologia dei due dialoghi. Il C., per primo, col criterio stilistico, stabilí che il *Sofista,* il *Politico* e il *Filebo* appartengono al gruppo del *Timeo,* del *Crizia* e delle *Leggi* (cfr. anche dello stesso autore: *On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the platonic dialogues, and on some characteristics of Plato's latest writings,* « Transactions of the Oxford Philological Society », 1888-89); e che il *Parmenide* si avvicina ai dialoghi dell'ultimo gruppo (cfr. anche: *On the place of the Parmenides in the order of the platonic dialogues,* in « Classical Review », aprile 1896).

CAMPBELL L., *The Theaetetus of Plato,* Oxford, Clarendon Press, 1883.
Anche questa edizione è notevole; abbiamo citato la seconda riveduta.

CAMPBELL L. and B. JOWETT, *Plato's Republic,* Oxford, Clarendon Press, 3 voll., 1894.
Una delle migliori edizioni della grande opera di Platone, ancora oggi quasi d'indispensabile consultazione. Nel volume secondo (pp. 46-66) vi si trova un saggio di ricerca intorno alla cronologia dei dialoghi di Platone, fondato sull'esame linguistico e stilistico degli scritti. È di L. C. l'articolo *Plato* (1885) nell'*Encyclopaedia Britannica.*

ENGLAND E. B., *Nomoi,* London-New York, 1921.
Buona edizione: testo, introduzione e note.

FRACCAROLI A., *Il Timeo di Platone,* Torino, Bocca, 1906.
Magistrale traduzione del grande dialogo, preceduta da *Prolegomeni,* che toccano i punti di piú discussa e difficile interpretazione, e corredata da abbondanti e dotte note filologiche e interpretative. Il F. dà un'interpretazione teistica dell'idealismo platonico.

FRACCAROLI A., *Il Sofista e l'Uomo politico di Platone,* Torino, Bocca, 1911.
Traduzione, preceduta da *Prolegomeni* e corredata da note filologiche e dichiarative; è una delle migliori. Ristampa a cura di E. BIGNONE, Editrice « La Nuova Italia », Firenze, 1933.

FRACCAROLI A., *La Repubblica di Platone,* Firenze, « La Nuova Italia », 1932.
Buona traduzione, pubblicata postuma a cura di P. UBALDI.

GALLI U., *Il Simposio,* Torino, Chiantore, 1935.
Con introduzione e commento.

GERNET L., *Platon, Lois, Livre IX, Traduction et commentaire,* Paris, 1917.
Si raccomanda soprattutto per il commento.

HOWALD E., *Platons Briefe,* Zürich, Seldwyla, 1922.
Buona edizione delle *Lettere* con Introduzione e traduzione. Del-

l'Introduzione si raccomanda il capo IV: *La teoria della conoscenza nella settima lettera.*

KENNEDY B. H., *Theaitetos,* Cambridge, 1881.
Con traduzione e note.

KRAL J., *Protagoras,* Leipzig, 1886.
Il K. ha curato anche una buona edizione del *Lachete.*

KROSCHEL J. S., *Platonis Protagoras cum prolegomenis et commentariis,* Leipzig, Teubner, 1882.
Notevole edizione ancora oggi di consigliabile consultazione.

MORROW G. L., *Studies in Plato's Epistles with a traslation and notes,* Illinois, The University Illinois Press, 1935.
Buon studio sulle *Lettere.* Altra edizione, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962.

NIHARD R., *Jon,* Liège, 1923.
Introduzione, testo e commento.

POST L. A., *Thirteen Epistles of Plato,* Oxford, Clarendon Press, 1925.
Nutrito volume con introduzione, traduzione e note. Il P. restituisce a Platone molte *Lettere* (ritiene spurie la 1ª, la 9ª e la 12ª; dubbia la 5ª). Cfr. dello stesso A.: *The Preludes to Plato's Laws,* « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1930. L'A. sostiene la tesi che i quattro primi libri delle *Leggi* contengono la materia dei preamboli ai quali Platone fa allusione nella terza Lettera.

PUNTONI V., *Il Critone,* Bologna, Zanichelli, 1917.
Con note ed argomento analitico.

RETTIG G. F., *Platonis Symposium in usum studiosae juventutis et scholarum cum commentario critico,* Halis, 1875.
Testo greco con note filologiche in latino e un ricchissimo commentario in tedesco.

RITTER C., *Platons Gesetzes, Komm. zum griech. Text,* Leipzig, 1862.
Fondamentale edizione delle *Leggi* in due volumi, corredata da un nutrito commento.

STENDER J. (von), *Phaidon,* Halle, 1897.
Con introduzione e commento.

STOCK G. ST., *Jon,* Oxford, 1909.
Con introduzione e note.

TAYLOR A. E., *Plato: Timaeus and Critias,* London, Methesen, 1929.
Ottima traduzione in inglese con introduzione e note. Nuova edizione, New York, Pantheon Books, 1945.

THOMPSON W. H., *The Phaedrus of Plato,* London, 1868.
Con note e dissertazioni. Il T. tra i primi fece sua la tesi del CAMPBELL che il *Fedro* è posteriore alla *Repubblica.*

THOMPSON W. H., *Gorgias,* London-New York, 1894.
Buona edizione con note, introduzione ed appendice. Dello stesso A., segnaliamo l'edizione del *Menone* (London, 1901).

TURNER B. D., *Protagoras,* London, 1891.
Buona edizione.

TUROLLA E., *Il Parmenide,* Milano, Bocca, 1942.
Traduzione, preceduta da un'ampia introduzione e accompagnata da un ricchissimo commento.

VALGIMIGLI M., *Il Fedone,* Palermo, Sandron, 1921.
Bella edizione con una notevole introduzione.

WELLS G. H., *Euthydemos,* London-Cambridge, 1881.
Con introduzione e note.

ZANNONI G., *Il Timeo,* Faenza, Stab. Grafico della Lega, 1939².
Buona traduzione, accompagnata da note dichiarative, utili soprattutto per le parti strettamente scientifiche del dialogo.

ADORNO F., *Opere politiche di Platone,* Vol. I: *Repubblica, Timeo, Crizia.* Traduzione e introduzione, Torino, U.T.E.T., 1953; vol. II: *Politico, Leggi,* ivi, 1958.

ÁLVAREZ DE MIRANDA A., *Fedon,* introd., testo e note, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Antonio Nebrija », 1948.

ARANGIO RUIZ V., *Il Sofista,* traduz., introd. e note, Bari, Laterza, 1951.

APELT O., *Apologie des Sokrates und Kriton*. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1922, Hamburg, Meiner, 1951; *Menon oder Ueber die Tugend*. Unveränd. Nachdr. d. Auff. v. 1932, ivi, 1951; *Phaidon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele*. Unveränd. Nachdr. der 3., durchges. Aufl. v. 1923, ivi, 1951; *Theait.*, 6. Aufl. Unveränd. Nachdr. d. 3. verb. Aufl. von 1920, ivi, 1955; *Gorgias*, 4. Aufl. Unveränd. Nachdr. d. 2., durchges. Aufl. von 1922, ivi, 1955; *Euthydemos*, 3. Aufl., Unveränd. Nachdr. d. 2., durchges. Aufl. von 1922, ivi, 1955; *Philebos*, 3. Aufl. Unveränd. Nachdr. d. 2., verb. Aufl. von 1922, ivi, 1955; *Protagoras*, 3. Aufl., ivi, 1956; *Der Staat*, ivi, 1961.

BLUCK R. S., *Seventh and eighth Letters*, Cambridge, Univ. Press, 1947; *Phaedo*, con traduz., introduz., note e appendici, London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

CHAMBRY É., *La République*, traduz. di E. C., introduz. di A. DIÈS, Paris, Le Club français du Livre, 1954. Altra ediz., Paris, Gauthier, 1963.

CHURCH F. J., *Phaedo*, traduz. di F. J. C. con introduz. di FULTON H. ANDERSON, New York, The Liberal Arts Press, 1951.

CORNFORD F. M., *The Republic*, traduz. con introduz. e note, Oxford, Clarendon Press, 1948; *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, traduz, e commento, New York, Humanities Press, 1952; 1957[2]; *Theaetetus*, traduzione, New York, The Liberal Arts Press, 1959; *Timaeus*, traduzione, New York, Humanities Press, 1952; *Plato and Parmenides*, in *Parmenide's Way of truth and Plato's « Parmenides »*, traduz. con introduz. e commento, ivi, 1957.

CROISET M., *La République de Platon*, Paris, Ed. Mellottée, 1947.

FICINO M., *Commentaire sur le « Banquet » de Platon*, testo e traduz. di R. MARCEL, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

GABRIELI F., *La Repubblica*, testo greco e versione italiana, Firenze, 1950.

GALLI G., *Fedro*, introduz., traduz. e commento, Bari, Laterza, 1949.

HACKFORTH R., *Plato's examination of pleasure*, traduz. del « Philebus » con introduz. e commento, Cambridge University Press, 1945.

HERMANN C. FR., *Convivium. Phaedrus*, Leipzig, Teubner, 1950.

KERÉNYI K., *Ueber Liebe und Unsterblichkeit. Die Dialoge Gastmahl, Phaidros, Phaidon*, introduz. di K. K., traduz. di Friedrich Schleiermacher, Zürich, Rascher, 1946.

KLOESEL H., *Symposion. Mit Stellen aus « Staat ». « Phaidros » und*

Plotin « Ueber das Schöne », Text. Erl. Paderborn, Schöning, 1955.

LINDSAY A. D., *The Republic,* traduzione, New York, E. P. Dutton & Co., 1950.

LOOMIS L. R., *Five great dialogues. Apology, Crito, Phaedo, Symposion, Republic,* introduzione, New York, Black.

LORENZ E., *Phaidon oder Ueber die Unsterblichkeit,* Klagenfurt, J. Leonsen, 1948.

MEUNIER M., *Le Banquet de l'Amour,* nuova traduz. integrale, seguita dai commentari di Plotino sull'amore, Paris, Albin Michel, 1947; *Phèdre, ou De la beauté des âmes,* nuova traduz. integrale con note, seguita dal trattato di Plotino sul Bello, ivi; nuova ediz. riveduta e corretta, ivi, 1960.

PABON J. M. e FERNANDEZ GALIANO M., *La Republica,* edizione bilingue, traduz., note e studio preliminare, Tomo I e II, Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1949.

PLEBE A., *Il pensiero estetico,* Bari, Laterza, 1964.

RUFENER R., *Die Werke des Aufstieg: Euthyphron, Apologie, Kriton, Gorgias, Menon,* introduz. di Gerhard Krüger, Zürich, Artemis-Verlag, 1948.

SALIN E., *Apologie, Kriton, Phaidon,* Basel, Benno Schwabe und Co., 1945; *Phaidros,* Frankfurt a. M., Fischer Bücherei, 1963.

STEWART J. A., *Myths of Plato,* traduz. e introduz., Carbondale, Southern Ill. Press, 1960.

TAYLOR A. E., *Philebus and Epinomis,* traduz. e introduz., nuova edizione a cura di R. KLIBANSKY e GUIDO CALOGERO, London, T. Nelson & Sons, 1956; *The Laws,* traduzione, New York, Dutton, 1960; *The Sophist and the Statesman,* traduz. e introduz., nuova ediz. a cura di KLIBANSKI e E. ANSCOMBE, London, Edinburgh, Thomas Nelson, 1961.

WOODHEAD W. D., *Socratic dialogues.* Containing the « Euthyphro », the « Apology », the « Crito », the « Phaedo » and the « Gorgias », traduz. con introduz. di G. C. FIELD, Edinburgh, Nelson, 1953.

WOLGESINGER FR. H., *« Apologie des Sokrates » und andere zeitgenössische Texte,* Zürich, E. A. Hofmann, [1945].

Segnaliamo ancora il « Corpus Platonicum Medii Aevi », a cura di R. KLIBANSKY: PLATO Arabus, volumen I: Galeni compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta, ediderunt P. KRAUS et R. WALZER, Londinii, In aedibus Instituti Warburgiani, 1951 (vedi FESTUGIÈRE A. J., *Le « Compendium Timaei » de Galien,* « Rev. ét. grec. », 1952 (65), [con una nota di R. M. TONNEAU a proposito del testo arabo]); PLATO Latinus, volumen II: Phaedo, interprete Henrico Aristippo.

Edidit et praefatione instruxit L. MINIO-PALUELLO adiuvante H. J. Drossaart Lulofs, ivi, 1950; PLATO Arabus, volumen III: Alfarabius compendium legum Platonis, edidit et latine vertit FR. GABRIELI, ivi, 1952; PLATO Latinus, volumen III: *Parmenides* usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka. Ediderunt praefatione et adnotationibus instruxerunt R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, ivi, 1953; PLATO Latinus, volumen IV: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In societatem operis coniuncto P. J. JENSEN edidit J. H. WASZINK, ivi, 1962.

Segnaliamo inoltre: AVERROES, *Commentary on Plato's « Republic »*, con introduz., traduz. e note di E. I. J. ROSENTHAL, Cambridge-New York, University Press, 1956.

PORPHYRII *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, a cura di A. R. SODANO, Napoli, Ist. della Stampa, 1964.

PROCLI *Commentarius in Platonis Parmenidem*, Hildesheim, Olms, 1961; *In Platonis rem publicam commentarii*, a cura di G. KROLL, I-II, Editio stereotypa [Leipzig, 1899-1901], Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965; *In Platonis Timaeum commentaria*, a cura di E. DIEHL, I-III [Fotomechanische herdruk van de oorspronkelijke uittgave Leipzig 1903, 1904, 1906], ivi, 1965. Altre edizioni dei *Commentari in Platonem* di PROCLO: *Alcibiade I*, a cura del CREUZNER (1820); *Cratilo*, a cura di BOISSONADE (1820) e del PASQUALI (Leipzig, Teubner, 1921); *Repubblica*, a cura di KROLL (ivi); *Parmenide*, a cura dello STALLBAUM (1840, trad. franc., Paris, 1901); *Timeo*, a cura di DIEHL (Leipzig, Teubner, 1903). Cfr. anche l'ediz. di Proclo, a cura di V. COUSIN in 6 voll., Paris, 1820-25.

4. - STORIE GENERALI DELLA FILOSOFIA E DEI GRANDI PROBLEMI

BRANDIS C., *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie*, Berlin, Reimer, 1862.

Considera le Idee come cause efficienti o forze derivanti dall'azione immediata dell'Uno. Le cose derivano dall'azione delle Idee sul principio materiale.

BRÉHIER É., *Histoire de la philosophie,* Partie I: *L'Antiquité,* Vol. I: *Introduction, Période hellénique,* Paris, Alcan, 1926.
Come gli altri pensatori o periodi, anche Platone è trattato senza pesantezza dottrinaria, quantunque l'A. abbia una sicura conoscenza dell'argomento. Non sempre accettabili le valutazioni e le interpretazioni. Alla fine di ogni capitolo si trova la bibliografia. L'opera ha avuto altre edizioni.

BRUNSCHVICG L., *Les étapes de la philosophie mathématique,* Paris, Alcan, 1912; *L'expérience humaine et la causalité,* ivi, 1922; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* ivi, 1927, t. I.
Contengono qua e là penetranti vedute su Platone.

BURNET J., *Greek philosophy,* London, Macmillan, 1920, vol. I.
Contiene importanti studi su Platone, a cui sono dedicati i capitoli XII-XVII. Notevoli i saggi su *Platone e l'Accademia,* sul *Teeteto,* il *Parmenide,* il *Sofista* e su la filosofia dei numeri. Ristampa della IV ediz., London, Black, 1948.

CHAIGNET A. E., *Psychologie des Grecs,* Paris, Hachette, voll. 5, 1887-93.
Opera d'insieme dove si trovano delle buone pagine sulla dottrina dell'anima e sulla psicologia platonica in generale.

CAIRD E., *The evolution of theology in the greek philosophers,* Glasgow, Mac Lehose, 1904.
Vi si trova una interpretazione monistico-spiritualistica del platonismo. Platone cerca di raggiungere un principio che gli consenta una visione totale della realtà; questo principio è l'Idea suprema del Bene, fondamento degli altri e in cui la scienza trova la sua unità, fine ultimo di tutti gli esseri, a essi immanente. L'Idea concilia in sé unità e differenza e perciò può concepirsi soltanto come un principio attivo, che rimane uno nelle differenze e permanente nel mutamento. Come tale essa si può realizzare solo in una mente; perciò Platone afferma nel *Sofista* che il παντελῶς ὄν non può concepirsi senza moto e vita, senza anima e mente; consegue che le Idee sono costituite da anime o intelligenze (*Fedro*). In breve, tutti gli oggetti reali, per Platone, sono anime o princìpi attivi che hanno un grado piú o meno elevato di sviluppo; la loro molteplicità si unifica nell'Intelligenza divina, sorgente e fine di ogni vita spirituale.

DENIS J., *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité,* Paris, voll. 2, 1852; 1879².
Opera invecchiata, ma ancora oggi meritevole di esser letta; buone pagine sull'etica platonica.

DE RUGGIERO G., *Storia della filosofia,* Parte I: *La filosofia greca,* Bari, Laterza, 1934² (ed edizioni successive).
Buona l'esposizione della filosofia di Platone, anche se non sempre accettabile l'interpretazione. L'A., nella sua trattazione, cerca di cogliere neohegelianamente il movimento dialettico della storia della filosofia.

DUHEM P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* Paris, Hermann, 1913-1917; rist., ivi, 1954; 2ª ediz. del vol. VI, ivi, 1954.
Opera fondamentale per lo studio della cosmologia platonica dal punto di vista scientifico. Cfr. anche dello stesso Autore: *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée,* Paris, 1908.

ENRIQUES F. e DE SANTILLANA G., *Storia del pensiero scientifico*; I: *Il mondo antico,* Bologna, Zanichelli, 1932.
Importante per la conoscenza dello stato delle diverse scienze al tempo di Platone e per il contributo portato dal nostro filosofo al loro progresso. Riguarda esclusivamente Platone il saggio pubblicato in « Scientia » (1932) degli stessi AA.: *Platone e la teoria della scienza.* Nuova ediz.: DE SANTILLANA, *The origins of scientific thought* (*The history of s. Th.,* 1), Chicago, Univ. of Chicago; London, Weidenfeld e Nicolson, 1961.

EUCHEN R., *Die Lebensanschauungen der grossen Denker,* Lipsia; trad. ital., 2ª ediz., Milano, Bocca, 1940.
Contiene notevoli pagine su Platone.

FALCHI A., *Storia delle dottrine politiche,* Padova, 1933.
Si trovano pagine utili sul pensiero politico di Platone.

GERCKE A. e NORDEN E., *Einleitung in die Altertumswissenschaft,* Leipzig, Teubner, 1910.
Nella parte intitolata *Geschichte der Philosophie* (II), attraverso le pagine dedicate a Platone, si mette in rilievo l'importanza del Bello nel pensiero platonico fin dai primissimi dialoghi. Il motivo estetico è il punto di partenza della filosofia di Platone.

GOMPERZ T., *Griechische Denker,* Leipzig, Veit, 1893; 1911-12[3]; 1925[4], Berlin, De Gruayter.

La parte riguardante Platone si trova nel secondo volume dell'opera che, nonostante i suoi limiti, resta ancora una delle migliori storie della filosofia greca, anche per la vivacità della trattazione. Il G., sotto l'influenza di correnti empiristiche e positivistiche moderne, dà molto rilievo ai problemi riguardanti le scienze e poco a quelli metafisici. I riscontri tra filosofi antichi e moderni sono non di rado arbitrari.

Dell'opera vi è una traduz. ital., a cura di L. BANDINI (Firenze, « La Nuova Italia », 1932-33), una francese a cura del REYMOND (*Les penseurs de la Grèce,* 2ª ediz., Paris, Payot, 1910), una inglese in 4 voll. (*The greek thinkers,* New York, Humanities Press, 1953 rist.).

Del Gomperz cfr. anche: *Platons Ideenlehre,* in « Archiv f. Gesch. der Philos. », 1904.

HEGEL G. G. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Berlin, Dunker und Humblot, 1842 (Vol. XIV delle *Opere complete*).

È la prima interpretazione monistico-panteistica di Platone: l'Idea è ciò che determina se stessa, l'universale concreto in sé, dove sono risolte e superate le contraddizioni. Non c'è distinzione, ma identità, tra Dio e l'essenza delle cose; Dio non è fuori del mondo, che è la stessa determinazione della natura divina, la quale diventa spirito e ritorna in se stessa. Le idee non trascendono il reale, ma sono la stessa realtà.

L'interpretazione hegeliana ha influenzato molte delle successive ricostruzioni della filosofia di Platone. Le *Lezioni* sono state tradotte nella nostra lingua, Firenze, « La Nuova Italia », 1930.

JANET P., *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes,* Paris, 1858.

Opera ancora oggi di utile lettura. Buone le pagine sul pensiero etico-politico di Platone. Cfr. anche dello stesso A.: *Histoire de la science politique,* Paris, 1887[3].

JANET P., *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel,* Paris, Lagrange, 1861.

Nota la differenza essenziale tra il concetto astratto e l'Idea. Il procedimento ipotetico per la ricerca delle Idee è diverso da quello della generalizzazione induttiva. Al concetto generale si giun-

ge con la determinazione delle somiglianze. La visione dell'Idea è, invece, suscitata dalla contraddizione che presentano le cose sensibili.

JOËL K., *Geschichte der antiken Philosophie,* Tübingen, Mohr, 1921.
Opera importante e molto informata, anche se prolissa.

KERN O., *Die Religion der Griechen,* Berlin, Weidmann, 1926.
Delle numerose opere generali sulla religione, il culto e i miti dei Greci, ricordiamo questa del K., una delle migliori per dottrina e ampiezza di trattazione.

LOSACCO M., *Storia della dialettica,* P. I, Periodo greco, Firenze, L. Olschki, 1922.
L'A., anche nelle pagine dedicate a Platone, studia la dialettica intesa come attività del pensiero che tende a conciliare i contrari (verità ed errore, bene e male, unità e molteplicità ecc.).

MEYER H., *Geschichte der alten Philosophie,* München, Kasel, 1925.
Fa parte della *Philosophische Handbibliothek* (vol. X), ma non si tratta di un manuale di divulgazione, bensí di un'opera a carattere scientifico. Platone è trattato nella seconda parte (« La filosofia attica »).

MIELI A. e BRUNET P., *Histoire des sciences dans l'antiquité,* Paris, 1935.
Utile per un quadro d'insieme dello stato delle scienze al tempo di Platone e delle teorie scientifiche platoniche.

MILHAUD G., *Les philosophes-géomètres de la Gréce, Platon et ses prédécesseurs,* Paris, Alcan, 1900.
Ancora oggi resta un'opera fondamentale, nonostante l'unilateralità dell'interpretazione matematica della teoria delle Idee, intese appunto come essenze matematiche. L'Idea è modello di purezza e perfezione assoluta, di cui le immagini sensibili sono pallide imitazioni. Nelle essenze matematiche è il tipo più chiaro della Idea: « l'*essere* delle Idee è della stessa natura dell'essere delle verità e delle essenze matematiche ». La teoria delle Idee-Numeri segna un passo decisivo: con l'introduzione delle grandezze incommensurabili, il concetto di numero riceve un piú largo significato e s'identifica con quello di Idea. Perciò, conclude il M.,

« l'Idea s'identificava col numero, grazie ai due princìpi fondamentali di cui si formava, il finito e l'infinito, l'uno e la diade del grande e del piccolo, cioè il principio di variazione e quello di fissità, elementi che rimangono soli a costituire la nozione di numero, quando alla sua prima definizione ingenuamente estensiva si è a poco a poco sostituito il modo generale di dipendenza rigorosamente determinato ».

MONDOLFO R., *L'infinito nel pensiero dei Greci,* Firenze, Le Monnier, 1934.
In molti punti del dotto lavoro si trovano trattati problemi riguardanti Platone. Seconda edizione riveduta e aumentata, Firenze, La Nuova Italia, 1956; traduz. spagnola a cura di F. GONZÁLEZ RIOS, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1952.

POEHLMANN R. (von), *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus,* München, 1893-1901.
Vi si trovano esposte ed interpretate le dottrine politiche di Platone (vedi vol. I, cap. III, art. 3).

REDANÒ U., *Storia delle dottrine politiche,* Bologna, 1931.
Sufficiente per una prima informazione intorno alle teorie politiche di Platone.

RENOUVIER C., *Manuel de philosophie ancienne,* Paris, 1844.
Di Platone si parla nel vol. II. Cfr. anche del R., *Philosophie analytique de l'histoire* (1886-87), fine del vol. I e principio del II.

RITTER H. e PRELLER, *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta,* 9ª ed., a cura di E. WELLMANN, Gothae, Perthes, 1913.
Le idee sono l'elemento costante che fonda la mutabilità dei fenomeni; sono tra loro collegate con un nesso oggettivo e necessario. Il sistema culmina nell'Idea suprema di Dio o del Bene, che include ed accorda tutte le altre. Il divenire sensibile ha dell'essere e del non-essere, che è semplicemente il diverso dalle Idee. Il sensibile perciò è soltanto « una mescolanza d'Idee » nella confusione in cui le presenta la sensazione. Il Ritter afferma che la spiegazione del mondo fenomenico per mezzo delle Idee si può ottenere solo per congetture, ma ammette che Platone ha tentato di spiegare il sensibile solo con le Idee. In breve: le Idee sono determinazioni della suprema essenza delle cose, cioè di Dio; dai

loro rapporti deriva il mondo fenomenico e perciò tutto l'universo è una manifestazione dell'unica realtà divina.
La interpretazione del Ritter richiama la ricostruzione del platonismo della Scuola di Marburg.

RIVAUD A., *Les grands courants de la pensée antique,* Paris, 1937[2].
Ottimo lavoro di sintesi, che riguarda anche Platone; la 6ª ediz. (Paris, Colin) è del '53.

ROBIN L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, 1923.
Contiene buone osservazioni su Platone. Edizioni successive: Paris, A. Michel, 1948; ivi, 1963 (con una bibliografia complementare a cura di P. M. SCHUHL).

ROHDE E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube d. Griech.,* Tübingen, 1884; 8ª ed., 1921.
Opera fondamentale, ancora oggi d'indispensabile consultazione; notevoli le pagine sulla dottrina dell'anima in Platone. Traduzione italiana, Bari, Laterza, 1914; pagine scelte e tradotte da A. M. PIZZAGALLI, Milano, Marinelli, 1939; traduz. francese di A. REYMOND, Paris, 1928, ristampa, 1952.

SCHUHL P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, Alcan, 1935.
La dotta ricerca porta come sottotitolo « Introduzione storica ad uno studio della filosofia platonica ». Essa, tra l'altro, costituisce un importante contributo per il problema dei rapporti tra pensiero razionale e pensiero immaginativo. Seconda ediz., ivi, 1949.

UEBERWEG F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* vol. I: *Die Philosophie des Altertums,* 12ª ediz. a cura di K. PRAECHTER, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1953; ristampa, 1957.
Notissimo repertorio d'indispensabile consultazione specie per la parte bibliografica. Di Platone, come degli altri, si parla nella parte prima (fonti) e nella seconda (bibliografia), a cui son dedicate ben venticinque fitte pagine.

WINDELBAND G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,*

Tübingen e Lipsia, 1892; 15ª ediz. riv. da H. HEIMSOETH, 1957.
Nella nota e meritatamente apprezzata opera si trova un nutrito capitolo su Platone. Trad. ital. a cura di C. DENTICE d'ACCADIA, 2 voll., Palermo, 1939.

WUNDT M., *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig, Engelmann, 1908.
Nelle pagine che riguardano l'etica di Platone, il W. sostiene che la dottrina delle Idee, piú che a motivi di ordine teoretico-scientifico, ubbidisce ad esigenze etiche.

ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Ausgabe hrsg. von N. NESTLE, Leipzig, Reisland, 1920-23[7].
La prima edizione della monumentale opera va dal 1844 al 1852; le successive, ampliate fino alla quinta, furono curate dallo stesso Z.; la sesta dal Nestle ed è riprodotta dalla settima. Il Nestle vi ha aggiunto le note che lo Z. aveva lasciate manoscritte ed altre sue, a volte interessanti. Vi sono edizioni successive fino a quella del 1963.
Dal 1933 è in corso una traduzione italiana con ricchissimi aggiornamenti, diretta da R. MONDOLFO, che ha curato direttamente i due primi volumi, presso « La Nuova Italia » di Firenze. Il Boutroux aveva iniziato la traduzione francese, la quale però si è fermata al volume intorno a Socrate e alle Scuole socratiche minori (Paris, Hachette, 1884). C'è una traduzione italiana del *Compendio di storia della filosofia greca* dello Z. a cura di V. SANTOLI (2ª ediz., Firenze, Vallecchi, 1924) con ricca bibliografia.
L'opera dello Z., quantunque necessiti di ampi aggiornamenti, resta ancora fondamentale e indispensabile per qualsiasi studioso di storia della filosofia antica.
La parte riguardante Platone occupa quasi tutto il volume terzo.

ADKINS A. W. H., *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, trad. ital. di R. AMBROSINI, a cura di A. PLEBE, Bari, Laterza, 1964.

ADORNO F., *La filosofia antica*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 1961.

ARMSTRONG A. H., *Introduction to ancient philosophy*, London, Methuen, 1947.

BOYANCÉ P., *La religion astrale de Platon à Cicéron*, « Rev. Ét. grec. », 1952 (65), pp. 312-350.

BRÉHIER É., *Études de philosophie antique,* prefaz. di G. DAVY; premessa di P.-M. SCHUHL, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

BURCKHARDT J. CH., *History of greek culture,* traduz. di P. HILTY, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1963.

CALOGERO G., *Gli studi italiani sulla filosofia antica,* in « Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1896-1946 », 2 voll., Napoli, Ed. Scientifiche italiane, 1950.

CHEVALIER J., *Histoire de la pensée,* vol. I, *La pensée antique,* Paris, Flammarion, 1955.

CILENTO V., *Premessa storica al pensiero antico,* Bari, Laterza, 1963.

CORNFORD F. M., *Greek religious thought: from Homer to the age of Alexander,* Boston, Beacon Press, 1950.

DAL PRA M., *La storiografia filosofica antica,* Milano, Bocca, 1950.

DEL GRANDE C., *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica* (*da Omero a Cleante*), Napoli, Ricciardi, 1947.

DODDS E. R., *The Greeks and the irrational,* Boston, Beacon Press, 1957; traduz. ital., Firenze, « La Nuova Italia », 1959.

EFFENTERRE H. (VAN), *La Grèce et le monde grec de Platon à Polybe,* Paris, de Boccard, 1948.

FANO G., *Teosofia orientale e filosofia greca.* Preliminari ad ogni storiografia filosofica, Firenze, « La Nuova Italia », 1949.

FARRINGTON B., *La scienza nell'antichità,* trad. di L. PAVOLINI, Milano, Longanesi, 1950.

FESTUGIÈRE A. M. J., *Personal religion among the Greeks,* Berkeley, Univ. of California Press, 1960.

GENTILE G., *Storia della filosofia* (Dalle origini a Platone), a cura di V. A. BELLEZZA, Firenze, Sansoni, 1964.

GIGON O., *Les grands problèmes de la philosophie antique,* traduz. dal tedesco di M. LEFÈVRE, Paris, Payot, 1961.

GORDON CHILDE V., *Il progresso nel mondo antico,* Torino, Einaudi, 1949.

GORDON P., *L'image du monde dans l'antiquité,* Paris, P.U.F., 1946.

GRASSI E., *Die Theorie des Schönen in der Antike* (Geschichte d. Aesthetik, 1), Köln, Dumont Schauberg, 1962.

GRENE D., *Man in his pride. A Study in the political philosophy of Thucydides and Plato,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1950; nuova edizione con il titolo: *Greek political Theory. The image of man in Thuc. and P.,* ivi, 1965.

GREENE W. C., *Moira, Fate, Good and Evil in greek thought,*

Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1944; altra ediz., New York, Harper e Row, 1963.

GRENET P. B., *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne, 1960.

GRÖNBECK W., *Lyset fra Akropolis* [La luce dell'Acropoli: Lezioni su Eraclito, Socrate, Platone, Aristofane e i tragici], Copenhagen, Gyldendal, 1950.

HATZFELD J., *La Grèce et son héritage*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945.

JAEGER W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. I, 3ª ediz.; vol. II, 2ª ediz.; vol. III, Berlin, de Gruyter, 1954; trad. ital. di A. SETTI, Firenze, « La Nuova Italia », 1953 e sgg.

JASPERS K., *Plato, Augustin, Kant, 3 Gründer des Philosophierens* (Aus: Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Bd. I, 1957) [Lizenz. d. Verl. Piper, München], Stuttgart, Dt. Bücherbund, 1962.

KOLLER H., *Die Mimesis in der Antike*. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck (Dissertationes Bernenses, Series I, Fasc. 5), Bern, Francke Verlag, 1953.

KRANZ W., *Die griechische Philosophie*, 4ª ediz., Bremen, Schünemann, 1958.

LOENEN D., *Dikè. Een historisch-semantische analyse van het Griekse gerechtigheidsbegrip*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948.

LONG H. S., *A study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, Dexter, 1948.

MARROU HENRI, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité classique*, Paris, Editions du Seuil, 1948; 2ª ediz., 1950; nuova ediz. riveduta e aumentata, ivi, 1965; trad. inglese di G. LAMB, New York, Sheed e Ward, 1956.

MONDOLFO R., *Il pensiero antico*. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1950; 3ª ediz. aggiornata, ivi, 1961; traduz. spagnola, Buenos Aires, Editorial Losada, 1952.

MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, C. Klincksieck, 1952.

MUÑOZ ALONSO A., *La trascendencia de Dios en la filosofía griega*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1947.

MURRAY G., *Greek Studies*, New York, Oxford Univ. Press; London, Clarendon Press, 1946.

NEBEL G., *Griechische Ursprung*, vol. I [4 saggi su Platone, Epicuro e la Stoa], Wupperthal, Marées-Verlag, 1948.

NESTLE W., *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für*

die Gegenwart, Stuttgart, Hannsmann, 1946; e dello stesso A.: *Griechische Geistesgeschichte. Von Homer bis Lukian. In ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargest.* 2ª ediz., Stuttgart, Kröner, 1956.

NILSSON M. P., *Religiosità greca,* trad. di CARLO DIANO, Firenze, Sansoni, 1949; trad. spagnola di M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, Madrid, Ed. Gredas, 1953.

OAKELEY H. D., *Greek ethical thought,* London, Dent and Sons.

PADELLARO R., *Il problema cosmologico e il problema Uno-Molteplice* (Dai Presocratici ad Aristotele), Milano, Marzorati, 1962.

PESCE D., *Città terrena e città celeste nel pensiero antico. Platone, Cicerone, S. Agostino,* Firenze, Sansoni, 1957.

PETTAZZONI R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro,* Torino, Einaudi, 1954.

PLATZECK E.-W., *Von der Analogie zum Syllogismus. Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles,* Paderborn, F. Schöningh, 1954.

POHLENZ M., *Der hellenische Mensch,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1947 (traduz. ital., Firenze, « La Nuova Italia », 1962); dello stesso A.: *Griechische Freiheit,* Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955, traduz. francese, Paris, Payot, 1956; traduz. ital., Brescia, Paideia, 1963.

REY A., *La science dans l'antiquité,* Paris, A. Michel, 1938 e sgg.

REYMOND A., *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine,* 2ª ediz. riveduta e completata, prefaz. di L. BRUNSCHVICG, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

RIST J. M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen,* Toronto, Univ. of Toronto Press, 1964.

ROBIN L., *Histoire de la pensée grecque,* Paris, P.U.F., 1948; trad. di P. SERINI, Torino, Einaudi, 1951; 2ª ediz., Milano, Mondadori, 1962. Dello stesso A.: *L'homme grec,* introduz. di P.-M. SCHUHL, « Critique », 1948, n. 29, pp. 909-919; *La morale antique,* 3ᵉ éd., Paris, P.U.F., 1963.

ROSSI P., *Antologia della critica filosofica,* I: L'età antica, Bari, Laterza, 1961.

SAMBURSKY S., *The physical world of the Greeks,* traduz. di M. DAGUT, London, Routledge and Kegan Paul; New York, Macmillan, 1956 e New York, Basic bks, 1962.

SCHRÖDINGER E., *Die Natur und die griechen Kosmos u. Physik. Berecht,* Hamburg, Rowohlt, 1956, 145.

SCHWARTZ E., *Ethik der Griechen,* Stuttgart, Koehler, 1951.

SICKLE C. E. (VAN), *A political and cultural history of the ancient World*, vol. I, *The Orient and Greece to the partition of the Empire of Alexander the Great*, a cura di W. S. FERGUSON e di T. A. BRADY, Boston, Mass., Houghton Mifflin Co., [1947]).

SINCLAIR T. A., *A history of greek political thought*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952; traduz. franc., Paris, Payot, 1953.

STEFANINI L., *Platone*, nella *Grande Antologia Filosofica*, P. I, *Il pensiero classico*, Vol. I, Milano, Marzorati, 1954.

STENZEL J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 3ª ediz., Darmstadt, Wissenschaflt. Buchges., 1961.

VALENSIN A., *Regards*, t. I: *Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, introduz. di A. BLANCHET, Paris, Aubier, 1955.

VALGIMIGLI M., *Poeti e filosofi della Grecia*, 3ª ediz., Bari, Laterza, 1951.

VARII, *The legacy of Greece* [*L'eredità della Grecia*], saggi di G. MURRAY, W. R. INGE, J. BURNET ecc., a cura di R. W. LIVINGSTONE, traduz. di L. SPAVENTA, F. e B. SEGRE, revisione critica di A. M. DELL'ORO, Milano, F. Vallardi, 1953.

VARII, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, raccolta di sette esposizioni e discussioni di CHANTRAINE, CHAPOUTHIER, GIGON, KITTO, ROSE, SNELL e VERDENIUS, Paris, Klincksieck, 1955.

VOLLENHOVEN D. H. TH., *Geschiedenis der wijsbegeerte*, vol. I: *Inleiding en geschiedenis der Griekse wijsbegeerte vóór Platoon en Aristoteles*, Franeker, T. Wever, 1950.

VORLÄNDER G., *Geschichte der Philosophie*, vol. I, *Philosophie der Altertums*, Reinbek b. Hamburg, Rowohlt, 1963.

WERNER C., *La philosophie grecque*, Paris, Payot, 1946.

5. - MONOGRAFIE; OPERE E SCRITTI D'INSIEME

APELT O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig, Teubner, 1912.
Lavoro fondamentale, nel quale, tra l'altro, si osserva che la dottrina delle Idee, mossa da esigenze etiche, non è uno sviluppo del concettualismo socratico, sollecitato da esigenze di ordine teoretico.

AST F., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, Weidmann, 1816.
Opera ormai molto invecchiata, ma non priva ancora di utilità.

Critica la costruzione sistematica dello Schleiermacher e, prima di altri studiosi, afferma l'autonomia dei singoli dialoghi.

AUFFARTH A., *Die platonische Ideenlehre,* Berlin, Dümmlers Verlags-buchhandlung Harwitz und Grossmann, 1883.
Le Idee platoniche sono *ipotesi* per spiegare i fenomeni (cfr. gli scritti del Cohen a cui l'A. si ricollega). Il problema di Platone non è quello dell'origine delle cose, bensí l'altro della provenienza delle cose rappresentate, del mondo come oggetto di conoscenza. Per l'A., le Idee sono leggi del pensiero (simili alle forme *a priori* di Kant psicologicamente intese), che solo per la forma, non per l'essenza, si distinguono dai prodotti dell'attività rappresentativa.

BÉNARD C., *Platon,* Paris, Alcan, 1892.
Monografia di utile consultazione.

BERTINI G. M., *Nuova interpretazione delle Idee platoniche,* « Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino », Vol. XI, 1875-76.
Saggio ancora oggi da consultare. Il B. sostiene la interpretazione teistica delle Idee: il Bene è Dio, Intelligenza assoluta, che esiste in un'anima. Lo studio, assieme ad altri minori, è stato ristampato nei *Saggi platonici,* a cura di P. GOBETTI, Lanciano, Carabba, 1928.

BONITZ E., *Platonische Studien,* 3ª ediz., Berlin, 1886.
Contiene dotti e notevoli studi sui seguenti dialoghi: *Gorgia, Teeteto, Sofista, Eutidemo, Lachete, Eutifrone, Carmide, Protagora, Fedro, Fedone.*

BROCHARD V., *Études de philosophie ancienne et de phil. moderne,* Paris, Alcan, 1912.
Contiene, tra l'altro, importanti e acuti studi intorno a problemi e ad opere di Platone e cioè: *Les Lois de Platon et la théorie des Idées* (dove l'A. sostiene che il pensiero platonico, pure con svolgimenti e modificazioni, ha sempre conservato una sua unità): *La théorie platonicienne de la participation; Les mythes dans la philosophie de Platon* (combatte, con buoni argomenti, la tesi del COUTURAT); *Le devenir dans la philos. de Pl.* (il Demiurgo è al limite del mondo delle Idee e di quello del divenire, con cui si identifica la materia); *La morale de Platon; Sur le Banquet de Platon.*

BURNET J., *Platonism,* Berkeley, Univ. of California Press, 1928.

Vi sono raccolte otto conferenze tenute nel 1926 all'Università di California. Riassumo le tesi principali del B. intorno a Platone: 1) la dottrina delle idee è di origine pitagorica ed è passata a Platone attraverso Socrate; 2) il pensiero originale di Platone si trova negli ultimi dialoghi, dove è criticata la teoria delle Idee, che da ultimo Platone abbandona.

BURY R. G., *The later platonism,* « Journ. of Phil. », XXIII, 1896, n. 46.

Critica l'interpretazione dello Jackson ed espone la propria ricostruzione del platonismo. L'A., contro lo Jackson e il Tocco, nega che la filosofia di Platone abbia subìto, nel suo sviluppo, modificazioni essenziali; fondamentalmente, è rimasta sempre la stessa, anche se nei vari dialoghi ha assunto diversi aspetti. Le obiezioni che si trovano nella prima parte del *Parmenide* non sono rivolte ad una prima forma di platonismo, rappresentata dalla *Repubblica* e dal *Fedone,* ma contro l'immaturità filosofica del giovane Socrate. Per il B., il platonismo è una forma autentica di panteismo, in cui Dio è concepito come lo Spirito universale; le Idee sono forze o cause efficienti.

CAPONE BRAGA G., *Il mondo delle Idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia,* Città di Castello, « Il Solco », 1928.

Studio accurato intorno al concetto dell'*intelligibile* in Platone e nei successori. Raccomandiamo il libro soprattutto per la ricchissima informazione.

CAVENAGH F. A., *The ethical end of Plato's theory of Ideas,* Oxford, University Press, 1909.

Sostiene la tesi che, nella speculazione platonica, i motivi morali prevalgono sugli altri. Della stessa opinione, oltre al WINDELBAND, che però accentua anche il motivo religioso, è V. POTEMPA, *Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons,* Breslau, 1913.

CHAIGNET A. E., *La vie et les écrits de Platon,* Paris, 1871.

Si può ancora oggi consultare con qualche utilità.

CHIAPPELLI A., *Della interpretazione panteistica di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1881.

Critica la interpretazione panteistica del Teichmüller con acute osservazioni e critiche stringenti; ma l'abbondanza delle analisi particolari fa perdere di vista, non di rado, il punto centrale dell'opera.

CHRIST W., *Platonische Studien,* München, Akad. Adh., 1886.

Contiene delle buone ricerche intorno ad alcuni problemi platonici.

COHEN H., *Die platonische Ideenlehre,* «Zeitschr. f. Volkespsych. und Sprachwissenschaft», IV, 1865; *Platons Ideenlehre und die Matematik,* Marburg, Pfeil, 1874.

I due scritti del C. hanno, tra l'altro, una grande importanza storica; al secondo, infatti, si collega la scuola di Marburg. Nel primo scritto il C. rintraccia in Platone i germi dell'idealismo di Fichte. L'idea, in origine, è un'« intuizione fondamentale »: per mezzo della speculazione *a priori,* penetra l'essenza delle cose, che esistono in quanto ne partecipano. Il C. stesso si accorge dell'audacia della sua interpretazione e confessa che Platone non sviluppò queste sue concezioni, che l'avrebbero condotto prima alla posizione di Kant (si conosce solo il fenomeno e non la cosa in sé) e poi a quella di Fichte (le cose sono prodotte dall'attività dell'Io). Nel *Parmenide,* invece, le Idee, prima concepite come azioni, sono trasformate in sostanze. Nell'Idea di Bene le Idee trovano la loro unità: quando Platone dice che l'Anima conosce per mezzo dell'Idea del Bene (*Repubblica*), intende che essa produce il pensiero e il suo oggetto, cioè è la prima conseguenza e, come ultimo fine, il principio del pensiero.
Meno audace è l'interpretazione del secondo scritto: il vero significato della dottrina delle Idee è che essa, per la prima volta, propone il problema della conoscenza e perciò dà inizio all'idealismo. L'Idea è un intelligibile, cioè può essere conosciuta solo dal pensiero, senza che sia una creazione del soggetto. In forma mitologica nasce per la prima volta l'*a priori.* Secondo il C., solo l'interesse per il problema etico ha fatto in modo che la ricerca delle Idee non s'identificasse con le matematiche. L'Idea del Bene, infatti, integra definitivamente la teoria delle Idee: tutte le Idee sono ipotesi; soltanto l'Idea del Bene non è fondata su presupposti.

COHN J., *Platon,* Leipzig-Berlin, 1921.
Monografia di utile consultazione, quantunque siano discutibili alcune interpretazioni.

DIÈS A., *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire,* Paris, Beauchesne, 1927.
È una raccolta di dotti ed esaurienti saggi intorno ai piú importanti problemi del platonismo. Notevole tra gli altri il saggio sul Socrate di Platone e l'altro sui riflessi dell'orfismo in Platone. Di indispensabile consultazione, per chi studia l'argomento, gli ultimi saggi del vol. II sulla teologia e sulla religione. Notevoli anche gli studi su l'*Idée de la science dans Platon* e la *Transposition platonicienne.*

DIÈS A., *Platon,* Paris, Flammarion, 1930.
Fa parte della Collezione « Les grands coeurs » ed è uno dei volumetti piú riusciti: una sintesi chiara ed attraente della filosofia di Platone, che interessa anche i non specialisti.

FERRO A., *La filosofia di Platone,* Roma, Bardi, 1932-1938.
Esposizione della filosofia di Platone dialogo per dialogo. Il primo volume va dai dialoghi socratici a quelli della maturità; il secondo dal *Teeteto* alle *Leggi.* Importanti le pagine sul *Parmenide.* L'opera mira a ricostruire l'unità sistematica del pensiero platonico.

FESTUGIÈRE A. F., *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, Vrin, 1939.
Ampia e dotta ricerca dell'intima essenza del pensiero platonico. L'anima dei dialoghi è l'ideale spirituale religioso, in cui trovano armonia ed equilibrio le esigenze razionalistiche e quelle mistiche. Nella seconda parte si trova una trattazione esauriente della religione di Platone. Seconda ediz., Paris, Vrin, 1950.

FOUILLÉE A., *La philosophie de Platon,* Paris, Hachette, 1869.
Opera di notevole importanza e di ampio respiro e ancora oggi meritevole di attenzione. Considerevole soprattutto la ricostruzione del *Parmenide,* dove Platone, secondo il F., afferma che il primo principio è unità e sostanza universale. Invece, nella *Repubblica,* piú che l'aspetto metafisico e dialettico del primo principio, è accentuato quello etico; il Bene è concepito come superiore all'essenza ed all'intelligenza. Il primo principio è unità, il perfetto, il Bene, che prende diversi nomi secondo il rapporto che ha col molteplice (bello, vero, giusto ecc.). Le Idee sono forme

del Bene, cioè qualità innalzate all'universalità e alla perfezione. L'Idea, considerata rispetto all'esistenza, è principio di essenza, tipo di perfezione, principio dei generi e causa finale; è essenzialmente principio di unità, perché la perfezione di una cosa è la sua unità. Le Idee sono « i diversi punti di vista del Bene, assolutamente uno in se stesso, ma che sembra dividersi, frazionarsi, differenziarsi quando si considera nei suoi rapporti con la pluralità sensibile e che diventa cosí uno nel molteplice ».
Qual'è il rapporto tra le Idee e le cose? Scartata l'imitazione e la partecipazione, non resta che risolvere il problema col rapporto reciproco fra le Idee. Il *Parmenide* dimostra che anche le Idee vanno spiegate, come molteplici, come un' unità molteplice; da questo principio deriva, oltre alla molteplicità del mondo intelligibile, anche quella del mondo sensibile. Il rapporto tra le cose e le Idee si riduce alla relazione reciproca fra queste ultime. La κοινωνία delle Idee nel *Sofista* risolve il problema del *Parmenide*. L'« Unità primitiva » di Parmenide, in Platone, non è soltanto una, ma anche « piú e un'infinità ». Nel mondo delle Idee i contrari coesistono *ab aeterno* e si mescolano (*Fedone*); nel mondo sensibile, i « contrarii nascono dai contrarii » e ciò costituisce il divenire. Stabilire la partecipazione delle Idee è anche spiegare come le cose ne partecipino. Non esiste una materia coeterna alle Idee, come se vi fossero due *esseri* eterni; la materia, infatti è il non-essere. La differenza tra un'Idea e le altre costituisce il non-essere della Idea e questa differenza è possibile perché l'assoluto non è unità priva di pluralità, ma è insieme uno e piú. La materia in se stessa non è, perché ogni realtà deriva dalle Idee, le sole che sono. « La materia non è dunque altro che una relazione fra le Idee e il rapporto tra le Idee con la materia ricopre un semplice rapporto dell'Idea dell'essere con l'Idea del non-essere, quindi un semplice rapporto reciproco fra le Idee ». Platone, in altri termini, riduce ogni cosa alle Idee ed ai rapporti reciproci che esse formano dentro l'Unità.
Il Bene è Dio, che include in sé le forme del movimento e della vita: Dio è l'Individuo universale, individuale e personale in sé, universale ed impersonale rispetto a noi: « Dio è l'unità di ogni cosa nella perfezione ». Dio, che è il Bene, non può realizzare tutto il Bene possibile; il mondo, che è generato da Dio, anche se non è buono come Dio, è però buono. « Dio era buono » e perciò doveva espandere il bene il piú che potesse; il nostro mondo non è che l'immagine del modello che eternamente esiste in Dio.

FREYMANN P., *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie,* Leipzig, 1930.
È il tentativo di un'interpretazione fenomenologica di Platone. È noto come la fenomenologia si richiami spesso al filosofo greco. Vedi anche: GADAMER, *Platons dialektische Ethik; Phänomenologische Interpretationen zum Philebos,* Lipsia, 1931.

FRIEDLAENDER P., *Platon,* Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1928-30[1]; 1954-57[2].
L'opera, in due volumi, per quanto critichi gli eccessi della Scuola di Marburgo, rivela una mentalità hegeliana (si veda l'interpretazione del *Parmenide*). I dialoghi sono studiati sia dal punto di vista sistematico che storico. Il vol. I contiene: *Eidos, Paideia, Dialogos;* il II: *Philosophische Schriften.* Traduz. inglese, London, Routledge, 1958-65.

FRIEDMANN G., *Die Welt der Formen,* München, 2ª ediz., 1930.
Interpretazione morfologica delle Idee.

GRASSI E., *Il problema della metafisica platonica,* Bari, Laterza, 1932.
È un'interpretazione, piú teoretica che storica, della metafisica platonica, accentrata sull'analisi, a volte acuta e penetrante, del *Menone.* Il G. vuol dimostrare che la verità per Platone è immanente alla ricerca, che è perciò un tendere sempre rinnovantesi alla verità. L'interpretazione, poco sostenibile, è influenzata dall'esistenzialismo tedesco.

GRASSI BERTAZZI G. B., *Storia genetica dell'idealismo platonico,* Roma-Milano, 1909.
Ponderosa opera, non priva di buone osservazioni tra tanta confusione.

GUASTELLA C., *Filosofia della metafisica,* Supplemento, Palermo, Sandron, 1895.
Vi è contenuto, come appendice, uno scritto intorno a Platone, dove il G. dà una interpretazione immanentistica delle Idee, che, in certo qual modo, precede quella del Natorp e della Scuola di Marburgo. L'interpretazione del G. è esposta da G. FLORES

d'Arcais, *L'interpretazione delle Idee platoniche secondo C. G.*, in « Sophia », n. 1, 1933.

Guzzo A., *Il problema di Platone,* « Giornale critico della filos. ital. », n. 3, 1923.

Saggio acuto che cerca di individuare l'interesse centrale del pensiero platonico, pur nel groviglio dei problemi, e la sua linea ascendente di svolgimento. Lo studio è stato ristampato come introduzione dell'edizione, curata dal G., dell'*Apologia* nella traduzione dell'Acri.

Hartmann N., *Platons Logik des Seins,* Giessen, Töpelmann, 1909.

Riprende la interpretazione del Natorp, ma, a differenza di questo, non disconosce l'aspetto metafisico delle Idee, pur sostenendo la prevalenza e la maggiore importanza di quello logico. D'accordo col Natorp, l'H. intende l'Essere platonico come funzione del giudizio e di ciò crede di trovare testimonianze inconfutabili in tutti i dialoghi e specialmente nel *Teeteto* e nel *Sofista*. Il giudizio è l'espressione del rapporto reciproco dei concetti, in cui l'Essere consiste. Le Idee sono princìpi di unità e sono disposte in rapporto gerarchico: le Idee di ordine superiore producono l'unità tra le Idee di ordine inferiore, di cui ognuna adempie la funzione di unificare una molteplicità. Nel grado piú alto si trovano tipi superiori di unità a cui si riducono tutte le altre forme e che costituiscono il fondamento ultimo di ogni pensiero. Secondo lo H., però, « il problema logico non deve limitarsi allo studio delle Idee o dei puri concetti fondamentali, perché ha il suo significato e il suo fine nel dare un fondamento all'esistenza concreta del mondo delle cose, perché l'Idea è pensata, come principio, appunto *per le cose* » (Levi). Oltre all'aspetto logico bisogna, dunque, considerare anche quello metafisico delle Idee.

Herbart F., *De Plat. systematis fundamento,* Werke, XII.

È nota la formula con cui lo H. compendiò la genesi storica della teoria delle Idee: « divide Heracliti *genesin ousia* Parmenidis, habe ideas Platonis ».

Hermann K. Fr., *Geschichte und System der platon. Philosophie,* Heidelberg, Winter, 1938.

L'A. pubblicò solo il primo volume di questa sua opera, importante per la classificazione dei dialoghi. Lo H. fu tra i primi ad opporsi alla tesi dello Schleiermacher e a sostenere che i dialo-

ghi non sono momenti logici, ma tappe successive di una storia reale. Platone ha modificato nel corso della sua lunga vita il suo punto di vista e gli scritti segnano lo svolgimento del suo pensiero.

HORN F., *Platonstudien,* Wien, Hölden, 1904.
Queste, secondo l'A., le tappe del pensiero platonico: « Platone, l'unico successore legittimo del suo maestro Socrate, comincia con studi di morale individuale, che conducono al principio che la vera felicità è la sola che meriti di servire di scopo all'attività razionale; poi apprende i problemi di logica e di ontologia che interessano piú da vicino la sua concezione della vita e del mondo, per riprendere infine da un punto di vista superiore la sua ricerca morale e ricercare la costituzione sociale capace di realizzare la felicità della Città tutta e quella di ciascun uomo ».

HOWALD E., *Platons Leben,* Zürich, 1923.
Interpretazione psicoanalitica e come tale tendenziosa.

HUIT C., *La vie et l'oeuvre de Platon,* Paris, Thorin, 1893.
Discreta monografia che, per alcune questioni particolari, merita di essere consultata. Vedi dello stesso A. anche: *Études sur le Banquet,* Paris, 1904.

JACKSON H., *Plato's later theory of Ideas,* « Journal of Philology », 1882-86.
È una serie d'importantissimi articoli, pubblicati nel « Journal of Philology » sotto i seguenti titoli: I. *The Philebus and Aristoteles Metaphysics,* I, 6 (« J. of Phil. », X, 1882, N. XX, pp. 253-298); II. *The Parmenides* (ivi, XI, 1882, N. XXII, pp. 287-331); III. *The Timaeus* (ivi, XIII, 1885, N. XXV, pp. 1-40); IV. *The Theaetetus* (ivi, XIII, 1885, N. XX,VI pp. 242-272); V. *The Sophist* (ivi, XIV, 1885, N. XXVIII, pp. 173-230); VI. *The Politicus* (ivi, XV, 1886, N. XXX, pp. 280-305).
In essi lo J. esamina l'ultima fase del pensiero platonico, cioè « l'ultima teoria delle Idee », in cui Platone elabora un'intuizione metafisica completamente nuova rispetto a quella della *Repubblica* e del *Fedone*. Lo J. distingue nello sviluppo del pensiero platonico quattro periodi: *a*) Platone socratico (il dialogo tipico è l'*Eutifrone*); *b*) Platone dei dialoghi costruttivi, in cui espone la sua intuizione ontologica e il piano di studi adottato nell'Accademia, culminante nella scienza massima, la dialettica (la *Repubblica* è il dialogo piú rappresentativo); *c*) Platone dei dialoghi dialettici,

che rappresentano un'autocritica delle teorie filosofiche precedenti e un'esposizione delle dottrine dell'essere e del conoscere, che segnano un progresso rispetto alla metafisica e alla gnoseologia dei dialoghi costruttivi; *d*) il Platone delle *Leggi* che riprende le giovanili ricerche etico-politiche. Lo J. raggruppa in due sezioni i dialoghi del terzo periodo: l'una ha per oggetto la teoria dell'essere (*Filebo, Parmenide* e *Timeo*); l'altra concerne la teoria della conoscenza (*Teeteto, Sofista* e *Politico*).
Si hanno cosí nella filosofia di Platone i seguenti quattro periodi: il socratico, l'educativo, il filosofico, il politico.
L'ultima forma del platonismo è una teoria di tipi naturali, « fondata metafisicamente su una teoria psicologica della credenza in un mondo esterno. La conoscenza è possibile perché essendo i particolari infiniti soltanto le stesse Idee, finite in numero ma considerate sotto aspetti infinitamente diversi, essi possono raggrupparsi in ispecie determinate che si escludono reciprocamente; ma la conoscenza richiede uno studio accurato dei particolari che deve rivelare la loro classificazione definitiva; e in ogni caso noi possiamo raggiungere solo imperfettamente le caratteristiche di ogni specie. Gli oggetti naturali possono dividersi in modo scientifico in ispecie naturali o arbitrariamente in classi artificiali.
Cosí il *Parmenide,* il *Filebo* e il *Timeo* sono l'esposizione della stessa dottrina, di cui il primo getta le basi, il secondo tenta uno sviluppo imperfetto, mentre il terzo offre la forma completa; tali risultati che si accordano con la testimonianza aristotelica mostrano che al crudo realismo della *Repubblica* e del *Fedone,* Platone sostituí una teoria delle specie naturali fondata sull'idealismo » (Levi).

JÄGER W., *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung,* Leipzig, 1928.
Notevole scritto che s'inquadra nella concezione che del mondo classico ha l'insigne filologo.

LASK E., *Platon,* « Gesammelte Schriften », Tübingen, J. Mohr, 1924.
Breve saggio su Platone, nel quale, alla dottrina delle Idee, precedono dei paragrafi sui Presocratici, i Sofisti e Socrate.

LEVI A., *Le interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone,* Torino, Paravia, s.d.
Dottissimo ed esauriente lavoro, in cui sono prima esposte e poi

criticamente discusse le interpretazioni immanentistiche (kantiane ed hegeliane) di Platone (che il L. non accetta) e vagliate da quella del TENNEMANN a quella del MILHAUD.

LOMBARDO-RADICE G., *Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle Idee in Platone,* Firenze, Tip. Galileiana, 1903.

Crede che « la questione dello sviluppo del pensiero di Platone debba essere trattata indipendentemente dall'ordine cronologico » dei dialoghi. Buone le considerazioni sull'uso del criterio stilistico.

LUTOSLAWSKI W., *The origin and growth of Plato's logic,* London, Longmans, Green and Co., 1905.

Dopo la *Repubblica* e in special modo dopo il *Parmenide,* Platone intende le Idee come nozioni generali, prodotte dal pensiero puro. Il L. però non fa distinzione tra le Idee intese come pensieri divini e le Idee intese come pensieri umani e non di rado interpreta i testi citati in maniera molto discutibile. Dopo il *Sofista,* col quale ha inizio la concezione dinamica dell'Essere, non piú le Idee, ma le anime costituiscono il vero essere. Il lavoro del L. ancora oggi è importante per le ricerche sulla cronologia dei dialoghi stabilita col metodo stilistico.

MARCK S., *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven,* München, O. Beck, 1912.

Si ricollega agli scritti del Natorp e dello Hartmann. Il M. riconosce l'aspetto metafisico delle Idee fino al *Parmenide*; accetta, però, per i dialoghi successivi l'interpretazione logico-metodologica del Natorp.

Platone, a detta dell'A., cerca di collegare i risultati dell'eraclitismo, dell'eleatismo e del socratismo, cioè si sforza di connettere il problema della conoscenza (Socrate) con quello dell'Essere (Parmenide): il concetto non è soltanto *legge del pensiero,* ma anche *legge dell'essere*; ma cosí la dottrina delle Idee rischia di contaminare la critica della conoscenza e la metafisica. L'Essere platonico, infatti, porta alla separazione di scienza ed esperienza, alla contrapposizione dell' Essere del pensiero al mondo fenomenico, che, come divenire (Eraclito), è assoluto non-essere. Perciò Platone identifica, metafisicamente, la scienza dell'Essere con la filosofia.

In un secondo tempo, Platone, nei dialoghi dialettici, si sforzò di separare Socrate da Parmenide, la critica della conoscenza dal-

la metafisica. Egli gradatamente abbandona la metafisica e con essa la posizione del periodo precedente. Il *Sofista* rappresenta il culmine del platonismo; in esso tutti i motivi della dottrina delle Idee sono collegati nella soluzione dei due problemi fondamentali del conoscere e dell'Essere. Il problema dell'Essere è risolto (Aristotele non vide questo punto) dal punto di vista del conoscere. Le Idee si riducono a condizioni *a priori* della conoscenza.

MOREAU J., *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, Boivin, 1939.

Opera di salda costruzione. L'A. attraverso un'analisi minuta dei dialoghi, segue l'idealismo platonico nel suo graduale sviluppo, ma lo vede sotto l'influenza della interpretazione gnoseologico-matematica. Il volume è corredato da una ricca bibliografia.

NATORP P., *Platons Ideenlehre,* Leipzig, Meiner, 1921[2].

È una delle opere piú significative intorno alla filosofia di Platone, nonostante l'interpretazione ardita e qualche volta arbitraria, ma spesso acuta e profonda, del platonismo. Secondo il N., il nucleo della discussione intorno all'intelligenza della dottrina delle Idee consiste nello stabilire il senso della parola *Essere* attribuita alle Idee stesse; « l'Essere delle Idee, questa αὕτη οὐσία non è altro precisamente che un Essere tale, quale è posto in ogni puro pensato, come tale, da ciascuno che lo pensa e per ciascuno che comprende un tale pensato ». Non che ciò che viene pensato in qualche modo da qualcuno, è senz'altro: Platone non cade in tale soggettivismo, confondendo il pensato con l'atto del pensiero; bensí nel senso che il puro *Essere* coincide completamente col puro *Pensato*. L'Essere, in quanto Pensato, non è né soggettivo né oggettivo, perché l'opposizione o la correlazione di soggetto e di oggetto è dentro lo stesso Pensato, in cui Essere e Pensiero coincidono. Il N. crede di giustificare la sua interpretazione studiando lo sviluppo progressivo del pensiero platonico. Egli è l' iniziatore dell' interpretazione logico-metodologica della Scuola di Marburg. La sua opera suscitò consensi e critiche, dalle quali egli si difese nel breve scritto *Über Platons Ideenlehre* (Berlino, Reuther und Reichard, 1914). In breve, il N. nella teoria delle Idee vede soltanto una concezione metodologica per dare un fondamento alla scienza e nega che vi sia in essa un'intuizione metafisica dell'Essere. Terza ediz. dell'opera, Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1961.

OVINK B., *Philosophische Erklärung d. platon. Dial. Meno und Hippias minor,* Amsterdam, 1931.
Interpretazione cristiana dei due dialoghi.

PATER W., *Platon and Platonism,* London, 1893.
Opera notevole d'insieme.

PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie des klassischen Altertums-Wissenschaft,* Stuttgart, J. B. Metzlerschen, 1895 e sgg.
L'*Encyclopädie* del P. fu rifatta dal Wissowa a cominciare dal 1894 e successivamente da altri studiosi. È una fonte indispensabile per la conoscenza del mondo antico. Ogni articolo (così anche quelli che riguardano argomenti filosofici) porta una buona bibliografia.

PEIPERS D., *Untersuchungen über das System Platons. Die Erkenntnistheorie Platons,* Leipzig, Teubner, 1874; *Ontologia platonica,* ivi, 1883.
Accetta la interpretazione, già precedentemente data da altri, delle Idee come forze. Vi sostiene ancora che gli elementi delle Idee e delle cose sono identici e che la ragione della differenza sta in ciò: « che nel mondo ideale l'unità determina esattamente l'*apeiron,* mentre il contrario avviene in quello sensibile e spiega tale fatto ricorrendo al diverso rapporto esistente fra altri due opposti, riposo e movimento, che si trovano, a suo parere, in ambedue i mondi; soltanto, nel primo essi si collegano in modo tale da formare come la vita costante delle Idee, in cui, egli afferma, risiede la loro *dynamis*; nel secondo invece, ove manca tale costanza, predomina il movimento e si produce il flusso perpetuo del divenire ». La seconda opera scritta in latino contiene un utilissimo inventario dei testi relativi alle nozioni di essenza e di esistenza, ordinato però in maniera poco chiara. Non mancano acute e penetranti analisi.

PELANT K., *Platon,* Prag, 1909.
È una monografia d'insieme non priva di utilità.

PFLEIDERER E., *Für Lösung der platonische Frage,* Freiburg, Siebeck, 1888.
Secondo l'A., la *Repubblica* è stata composta in tre riprese (libri I-V 471 c, e VIII-IX; libro X; libri V 471 c-VII). La prima parte porta i segni di un'evidente nota realistica; l'ultima quelli di

un accentuato ascetismo; l'altra è intermedia tra le due. Gli altri dialoghi vanno divisi secondo che hanno affinità con il primo o con l'ultimo gruppo. Alcuni dialoghi (*Filebo, Convito, Timeo, Crizia, Leggi*) sono contemporanei del rifacimento della *Repubblica*. Cfr. *Socrates, Plato und ihre Schüler* (Tübingen, 1896) dello stesso A.

PIAT C., *Platon,* Paris, Alcan, 1906.

Modesta monografia d'insieme. Per il P., le Idee platoniche sono le forme e le determinazioni dell'Essere, il quale, a sua volta, è materia di cui il Bene è la forma o il principio determinante. Il P. prima stabilisce i punti fondamentali della speculazione platonica (teoria delle Idee, nozione dell'anima, concetto di Dio), chiariti i quali, tutti gli altri problemi si risolvono pianamente. L'ultima parte del volume contiene una breve storia dell'Accademia antica da Speusippo a Polemone. Copiosa la bibliografia, nella quale però non figurano opere italiane.

POHLENZ M., *Aus Platons Wederzeit,* Berlin, 1913.

Opera importante, nella quale sono trattati molti dialoghi con le questioni ad essi relative.

RAEDER H., *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, Teubner, 1905.

Ammette che esiste identità tra gli elementi delle Idee e quelli delle cose; tuttavia, riconosce che negli ultimi dialoghi si accentua sempre piú la separazione tra le Idee e le cose fino al *Timeo,* dove le une stanno di fronte alle altre senza mediazione. Sia nelle Idee che nelle cose si trovano l'identità e l'indivisibilità, la differenza e la divisibilità, ma le prime costituiscono la natura delle Idee, le altre quella delle cose sensibili. L'opera del R. è un eccellente manuale di filosofia platonica.

RIBBING S., *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre,* Leipzig, Engelmann, 1863-64.

Opera fondamentale di raccomandabile lettura. Il R. distingue nel platonismo sei momenti: *a*) il socratico, in cui il concetto e la definizione sono forme necessarie del vero sapere; *b*) il momento della ricerca di un contenuto necessariamente valido quale principio della virtú e della felicità; *c*) l'altro della contrapposizione dell'ἐπιστήμη alla δόξα o trattazione psicologica dell'Idea (dialogo centrale, il *Teeteto*); *d*) il momento dell'affermazione della presenza dell'essere nel divenire, cioè le Idee vengono considerate

logicamente nel loro significato oggettivo rispetto alle cose (si apre la via allo studio logico delle Idee di cui il dialogo centrale è il *Sofista*); *e*) un quinto delle Idee concepite metafisicamente, come l'Assoluto (*Parmenide*); *f*) l'ultimo della costruzione di una dottrina morale fondata sui risultati precedenti.
L'interpretazione del R., come quella dello Hegel, è monistica. Non vi è alcun essere fuori delle Idee, che includono tutte le determinazioni e perciò sono tutte un «essere concreto». Tutto il reale si riduce al sistema delle Idee, che, a loro volta, si unificano nell'Idea suprema del Bene, di cui sono determinazioni. Il mondo fenomenico si riduce alle Idee; le Idee sono incluse nell'Idea suprema; perciò questa include anche le cose sensibili. D'altra parte, in quanto le Idee sono intese come concetti, nell'interpretazione del R., è implicita quella del Natorp.

RITCHIE D. G., *Plato,* Edinburgh, 1902.
Monografia notevole piú per alcune questioni particolari che per l'insieme.

RITTER C., *Neue Untersuchungen über Platon,* München, Beck, 1910.
Sostiene la interpretazione concettualistica delle Idee, intese come i fondamenti oggettivi dei concetti.

RITTER C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* München, O. Beck, vol. I, 1910; vol. II, 1922.
Opera solida e compatta, che era stata preceduta da altri scritti, oltre quello testé citato: *Platons Dialoge,* I. *Die Schriften des späteren Alters* (Stuttgart, 1903); *Platons Gesetze, Darstellung des Inhalts, Kommentar* (2 voll., Leipzig, 1896); *Platons Staat* (Stuttgart, 1909). Nel vol. I, dopo una lunga trattazione della vita e della personalità di Platone, si trovano tre capitoli sulla questione dell'autenticità e della cronologia dei dialoghi. Segue l'analisi dei vari dialoghi. Il vol. II è diviso in quattro sezioni: *a*) l'insegnamento di Platone sull'essere e la conoscenza (metafisica e teoria della conoscenza); *b*) la filosofia naturale (cosmologia, fisica e psicologia); *c*) i problemi pratici (morale, politica, pedagogia); *d*) la religione e l'arte (teologia ed estetica). Per quanto si possa dissentire dal R., la sua opera resta un lavoro fondamentale. Vedi ancora dello stesso A.: *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie,* München, Reinhardt, 1931).

ROBIN L., *Platon,* Paris, Alcan, 1935.

Buona monografia, anche se manualistica, incentrata nella trattazione dei grandi problemi di Platone: il sapere e la sua natura, il metodo, la natura del reale, l'anima e il divino, la mente e la politica. Il R. è contrario alla interpretazione degli studiosi inglesi, il BURNET e il TAYLOR. Una buona bibliografia chiude il volume.

RODIER G., *Études de philosophie grecque,* Paris, Vrin, 1926.
Contiene notevoli penetranti studi anche su Platone: 1) *Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon* (ingegnoso, ma poco fondato. Vi è stabilita una genesi necessaria delle Idee: la genesi dei concetti matematici esclude la finalità e produce quindi ipotesi, mentre la genesi delle Idee [dialettica] non si ferma ai princìpi ipotetici, ma risale al principio necessario delle cose [il Bene, principio di finalità e dunque motore e legge della dialettica] e ridiscende alle ultime realtà); 2) *Sur l'évolution de la dialectique de Platon* (notevole per il problema del metodo e del sapere); 3) *Remarques sur le Philèbe* (importante saggio); 4) *Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le Phédon* (identifica l'anima con l'Idea).

SCHAARSCHMIDT G., *Die Samml. d. platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten unters.,* Bonn, 1866.
Studi ancora oggi di un certo interesse.

SCHAERER R., *La question platonicienne,* Paris, Vrin, 1938.
Tratta adeguatamente i problemi fondamentali riguardanti Platone: fonti, autenticità e cronologia dei dialoghi; nesso e sviluppo delle diverse dottrine. Lo S. crede che il pensiero di Platone vada sempre al di là della sua espressione e che perciò occorra costruirlo anche al di fuori delle dottrine esposte nei dialoghi.

SEMPRINI G., *Platone,* Milano, Athena, 1926.
Piccola monografia, che può servire per un primo avvio d'insieme.

SHOREY P., *The Unity of Plato's thought,* Chicago, The University of Chicago Press, 1903.
Saggio pubblicato in *The Decennial Publications of the University of Chicago,* First Series vol. VI, dove si sostiene l'unità del pensiero platonico fin dai primi dialoghi. Lo scritto del celebre platonico di Chicago è acuto e penetrante.

SOCHER G., *Ueber Platons Schriften,* München, Lentner, 1820.
Ricordiamo questa vecchia opera, che è forse il primo tentativo

di ricostruzione della filosofia di Platone, condotto non secondo il criterio interno d'interpretazione delle dottrine in voga al suo tempo, ma secondo quello esterno degli elementi cronologici, seguìto posteriormente dalla critica.

STEFANINI L., *Platone,* Padova, Cedam, 1932-35.
Ampia monografia in due grossi volumi, nei quali è esaminata tutta l'opera di Platone: esposizione dei dialoghi e loro interpretazione critica, anche attraverso la discussione della piú importante bibliografia. Secondo lo S., la filosofia di Platone non è esposizione sistematica di determinate dottrine, ma solo dei termini della discussione (il pro e il contro) e dei tentativi per superare le difficoltà. La speculazione platonica è perenne problematicità, scepsi. (Seconda ediz. aggiornata, Padova, Cedam, 1949).

STEWART J. A., *Plato's doctrine of Ideas,* Oxford, Clarendon Press, 1909.
Accetta quasi interamente la interpretazione del Natorp: le Idee, in Platone, hanno un uso puramente *regolativo*; di esse l'intelletto umano si serve come di categorie originarie per la ricerca scientifica. Lo S. però, ammette che le Idee hanno un significato *costitutivo* nella contemplazione estetica, nella quale si considerano come individui belli, archetipi eterni ed immutabili.

SUSEMIHL F., *Die genetische Entwicklung der platonischen Schriften,* Leipzig, Teubner, 1855-1860.
Opera in due volumi, ancora oggi di utile studio.

TAYLOR A. E., *Plato, the mans and his work,* 2ª ediz., London, Methuen, 1927.
Opera fondamentale di un esperto conoscitore di Platone. Il T. si propone d'interpretare Platone al di fuori di qualsiasi suggestione che possa venire dal pensiero moderno e perciò al di fuori delle interpretazioni kantiane o hegeliane. Anche qui l'A., d'accordo col Burnet, sostiene l'opinione che la teoria delle Idee sia venuta a Platone da Socrate. Con molta competenza è trattata (cfr. cap. II) la spinosa questione dell'autenticità e della cronologia dei dialoghi. Del T. vedi anche *Platonism and its influence,* New York, 1924. Nuova ediz. del *Plato,* London, Methuen, 1960.

TEICHMÜLLER G., *Studien zur Geschichte der Begriffe,* Berlin, Weidmann, 1874.
Assieme agli altri due scritti (*Neue Studien z. Gesch. d. Begr.,*

del 1876-79; *Die platonische Frage,* Gotha, Perthes, 1876) contiene un'interpretazione panteistica di Platone, il cui sistema è inteso come un monismo panteistico, dove si trovano armonizzate le antitesi dell'Uno e dei Molti, della Forma e della Materia, del Limite e dell'Illimitato. Il mondo del divenire partecipa dell'eternità del mondo intelligibile e le cose intelligibili sono immagini delle Idee. L'Essere partecipa del Non-Essere e viceversa; i due princìpi sono connessi indissolubilmente. Il mondo risulta di un'anima e di un corpo e fuori di esso nulla può esistere o pensarsi: l'Idea o l'Essere non esiste separata dalle cose e le cose esistono in quanto contengono come loro essenza l'Idea. Il mondo è un essere vivente e ragionevole: Dio, padre del mondo, è, nello stesso tempo, il mondo. « In Platone Dio vive puro e libero in sé lontano dal mondo, ma in pari tempo in modo che egli come suo Figlio è divenuto carne generata dall'eterna Madre ». Platone non ammette alcun creatore del mondo, ma pensa il mondo e la natura stessa come un'unica essenza vivente, « che governa se stessa con una ragione interiore e cessa di vivere nell'eterno mutamento dei fenomeni, sempre insieme vecchia e giovane, una e molti, esistente e non esistente, attiva e passiva, senza principio e senza fine, provvista di una norma interiore, senza legge esterna e senza esterna necessità ».

La interpretazione del T. è stata criticata dal CHIAPPELLI.

TEICHMÜLLER G., *Ueber die Reihenfolge der plat. Dialoge,* Leipzig, Köhler, 1879.

Vi è sostenuta la tesi che in un primo tempo Platone abbia riferito i dialoghi di Socrate come gli erano stati narrati; in un secondo tempo, invece, abbandonato il genere narrativo, è passato alla forma drammatica. Secondo questo criterio, il T. dispone l'ordine cronologico dei dialoghi.

TENNEMANN W., *System der platonischen Philosophie,* Leipzig, Barth, 1792-95.

È la prima interpretazione kantiana della filosofia platonica. Le Idee, infatti, secondo il T., possono definirsi « i concetti universali o di genere, e le cose in sé che con essi si rappresentano »: logicamente esse sono i princìpi della scienza, metafisicamente i princìpi delle cose. Senza le Idee sarebbe anche impossibile pensare, in quanto è legge universale dell'intelletto che la molteplicità degli individui sia ridotta all'unità e viceversa. Pertanto, le Idee sono assolutamente necessarie, sia per l'uso teoretico (sono i fon-

damenti della conoscenza) che per quello pratico della ragione. La ragione è la facoltà, data da Dio, delle forme essenziali delle cose e perciò per mezzo delle Idee noi possiamo conoscere le forme originarie che Dio vi ha impresso. In breve, per il T., rispetto a Dio, le Idee sono pensieri della Sua mente; rispetto alla nostra mente sono un equivalente delle forme *a priori* di Kant.

Tocco F., *Ricerche platoniche,* Catanzaro, Asturi, 1876.
Studi notevoli, specie se riferiti al tempo in cui furono scritti. Trattano e a volte risolvono scabrosi problemi circa l'autenticità e la cronologia dei dialoghi. Interessante quanto il T. scrive intorno alla cronologia e alla posizione del *Teeteto* nel pensiero platonico e quanto dice circa la posteriorità dei dialoghi dialettici, precorrendo la critica piú agguerrita. Egli accetta la concezione dinamica delle Idee, ma ammette che essa costituisce un mutamento nella filosofia platonica.

Turolla E., *Vita di Platone,* Milano, Bocca, 1939.
L'A. è un appassionato di Platone e la sua trattazione riesce molto efficace. L'esposizione della vita del filosofo ateniese è condotta in rapporto allo svolgimento del pensiero.

Ueberweg F., *Ueber die platonische Weltseele,* « Rheinisches Museum », N.F. IX, 1854.
Studio ancor oggi di un certo interesse. Per primo, l'Überweg sostiene la tesi che i dialoghi dialettici appartengano all'età matura di Platone. La stessa tesi si trova in un altro suo scritto del 1861 *Untersuchungen über die Echtheit und die Zeitfolge platon. Schriften* (Vienna, Gerold). In esso l'Ü. si giova della testimonianza di Aristotele e di altri autori antichi per accertare l'autenticità dei dialoghi platonici. Si serve dei fatti storici ricordati in essi e dei mutui riferimenti all'uno e all'altro per stabilirne la cronologia.

Weygoldt G. P., *Die platonische Philosophie,* Leipzig, Schulze, 1885.
Delineazione d'insieme non priva di interesse specie per alcune osservazioni particolari.

Wilamowitz-Möllendorf U. (von), *Platon,* 2 voll.: I. *Leben und Werke*; II. *Beilagen und Textkritik,* Berlin, Weidmann, 1919.
Opera piú da filologo che da studioso di filosofia; tuttavia, nel

primo volume, l'A. cerca di mettere in rilievo ciò che è ancora vivo nel pensiero platonico. Le dottrine di Platone sono considerate come motivi psicologici, soggettivi, intuizioni vissute. Oltre ai contributi di natura filologica (specie nel secondo volume), la parte migliore del lavoro è quella riguardante l'ambiente in cui il filosofo è vissuto. Quarta edizione, Berlin, Weideman, 1948 (vol. I), 3ª ediz., ivi, 1961 (vol. II).

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF U. (von), *Der Glaube der Hellenen,* Berlin, 1931-1932.
Nel t. II (pp. 246-360) c'è l'importante capitolo *Platon.*

WINDELBAND G., *Platon,* Stuttgart, Fromman, 1901³.
Buona monografia che riesce a dare un'idea completa della figura e del pensiero di Platone. Notevole l'importanza che il W. dà alla teologia nel quadro della speculazione platonica. Traduz. ital., Palermo, Sandron, s.d.

WUNDT M., *Platons Leben und Werk,* Jena, 1914.
Importante opera, degna di lettura.

ZELLER E., *Platonische Studien,* Tübingen, Osiander, 1839.
Si trovano raccolti importanti studi del grande storico della filosofia greca. Notevoli soprattutto quelli riguardanti le *Leggi* e il *Parmenide.* Per lo Z., nel *Parmenide,* l'Uno è l'Idea in astratto e il problema principale è perciò di mostrare nelle Idee una unità che include la molteplicità.

ZUCCANTE G., *Platone,* Milano, Paravia, 1924.
Opera di divulgazione. Suscita interesse o curiosità la parte riguardante le leggende che si sono formate intorno a Platone.

BLUCK R. S., *Plato's life and thought,* London, Routledge & Kegan, 1949.
CRESSON A., *Platon, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie,* 4ª ed., Paris, P.U.F., 1953.
CROMBLE I., *An examination of Plato's doctrines,* vol. I e II, New York, Humanities Press, 1962-63.
DEMOS R., *The Philosophy of Plato,* New York, Scribner, [1948].
DICKINSON G. L., *Plato and his Dialogues,* New York, Penguin, 1948.
FIELD G. C., *The Philosophy of Plato,* London, Cumberlege, 1949.
FREEMAN E. e APPEL D., *Great Ideas of Plato,* New York, Lantern Press, 1952.

GAISER K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien z. system. u. geschichtl. Begründung d. Wissenschaften in d. Platons Schule,* Stuttgart, Klett, 1963.

GOLDSCHMIDT V., *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* Paris, Presses Univ. de France, 1947; 2ª ediz., 1963.

GRUBE G. M. A., *Plato's thought,* Boston, Beacon Press, 1958.

GUITTON J., *Platon,* Paris, Buchet-Chastel, 1960.

HILDEBRANDT K., *Platone* (Lotta dello spirito per la potenza), Torino, Einaudi, 1947.

KOYRÉ A., *Introduction à la lecture de Platon,* Paris, Gallimard, 1962; traduz. ital. di L. SICHIROLLO, Firenze, Vallecchi, 1956.

LEVINSON R. B., *In defence of Plato,* Cambridge (Mass.), Harward Univ. Press, 1953.

MATOS V. R. DA COSTA, *O aceso à filosofia platónica,* I: *Problema metodológico,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1963.

MÉAUTIS G., *Platon vivant,* Paris, A. Michel, 1950.

MOREAU J., *Réalisme et idéalisme chez Platon,* Paris, P.U.F., 1951.

NUÑO MONTES J. A., *El pensamiento de Platon,* Caracas, Ediciónes de la Biblioteca, Univ. Central de Venezuela, 1962.

PERLS H., *Platon. Sa conception du Kosmos,* New York, Éditions de la Maison Française, 1945, 2 vol.; 2ª ediz., Paris, Flammarion, 1960.

PLANELLA GUILLE J., *Los sistemas de Platón y Aristóteles,* Barcelona, Editorial Iberia, s.d.

RIGOBELLO A., *L'intellettualismo in Platone,* Padova, Liviana, 1957.

ROSS W. D., *Plato's theory of Ideas,* Oxford, Clarendon Press, 1951.

SCHILLING K., *Platon: eine Einführung in seine Philosophie,* Reutlingen, Grypius-Verlag, 1948.

SCHUHL P.-M., *L'oeuvre de Platon,* Paris, Librairie Hachette, 1954; 3ª ediz., 1962; dello stesso A.: *Études platoniciennes,* Paris, P.U.F., 1960.

SIMETERRE R., *Introduction à l'étude de Platon,* Paris, Les Belles Lettres, 1948.

STEWART J. A., *Plato's doctrine of ideas,* New York, Russel & Russel, 1964.

VOGEL C. J. (DE), *Examen critique de l'interprétation traditionnelle du platonisme,* « Rev. de Mét. et de Morale », 1951, n. 3.

6. - STUDI SU PROBLEMI PARTICOLARI

AARS C. B. R., *Platons Ideen als Einheiten,* « Archiv. f. Gesch. d. Philos. », XXIII.

Combatte la interpretazione immanentistica delle Idee sostenuta dal GUASTELLA e dal NATORP.

ADAM J., *The vitality of Platonism,* Cambridge, 1911.
Afferma la perennità e l'attualità del platonismo.

ALBEGGIANI F., *Il filosofo secondo Platone,* « Logos », 1930.
Ricostruisce attraverso alcuni dialoghi (*Convito, Gorgia, Teeteto, Fedone,* libri VI e VII della *Repubblica*) la figura del « filosofo ».

ALBERTI E., *Die Frage nach Geist und Ordnung der platon. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles,* Leipzig, 1864.
Ancora oggi di utile consultazione per le questioni inerenti ai dialoghi e ai rapporti tra Platone e Aristotele.

ALTENBURG M., *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles u. Proklus,* Marburg, 1905.
È studiato esaurientemente l'importante argomento.

APELT O., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Leipzig, Teubner, 1891.
Notevoli i contributi intorno a Platone. Per l'A., la teoria della inscindibilità dell'Uno e dei Molti e della comunione dei generi non si trova per la prima volta nel *Parmenide* e nel *Sofista,* ma è presente anche nei dialoghi precedenti.

ARLDT TH., *Die platonische Atlantis,* « Berl. philos. Wochenschr. », 1920.
Sostiene che il mito platonico dell'Atlantide ha un nucleo storico.

ARNIM H. (von), *De Platonis dialogis quaestiones chronologicae,* Typis Academicis Adlerianis, 1896.
Prolusione universitaria, nella quale, dallo studio di ventiquattro particolarità stilistiche, si deduce una classificazione approssimativa dei dialoghi.

BARKER E., *Greek political theory: Plato and his Predecessors,* London, 1917; 2ª ediz., 1925.
Sono dedicati al pensiero politico di Platone i nutriti capitoli VIII-XI. Dello stesso A.: *Political thought of Plato and Aristotle,* London, 1906.

BARON C., *Contributions à la chronologie des dialogues de Platon,* « Revue des études grecques », 1897.
Propone una collaborazione tra i varii metodi, compreso quello stilometrico.

BÄUMKER CL., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* München, Aschendorff, 1890.
Opera ancora oggi importante e di utile consultazione.

BEARE J. I., *Greek theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle,* Oxford, 1906.
Buone le pagine su Platone, in special modo, quelle sul *Teeteto.*

BEHNCKE G., *Platons Ideenlehre in aristotelischen Metaphysik,* Berlin, Hayn's Erben, 1873.
Esamina le testimonianze aristoteliche sulla filosofia di Platone, contenute nei diversi libri della *Metafisica.*

BELGER C., *De Aristotele etiam in arte poetica componendo Platonis discipulo,* Berlin, 1872.
Sostiene che i motivi essenziali della poetica aristotelica sono derivati dalle dottrine estetiche di Platone. La stessa tesi in seguito è stata sostenuta da G. FINSLER, *Platon und aristotelische Poetik,* Leipzig, 1900; e anche da C. RITTER.

BERTHELOT M., *Évolutionisme et Platonisme,* Paris, 1908.
Contiene interessanti rilievi sulla fisica degli antichi e di Platone.

BIGNAMI E., *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi,* Firenze, Le Monnier, 1925.
Vi sono trattate anche le teorie estetiche di Platone, « il grande assertore dell'ispirazione artistica », che accentua il contrasto tra poesia e ragione. In tutto il lavoro si trovano riferimenti piú o meno significativi all'estetica di Platone.

BOETTICHER G., *Eros und Erkenntnis bei Platon in ihrer gegenseitigen Förderung und Ergänzung,* Berlin, 1894.
Stabilisce una simmetria perfetta tra gli oggetti e i modi del conoscere e gli oggetti e le forme dell'Amore.

BOVET P., *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues,* Genève, 1903.

Utile e dotto studio con ricca citazione di fonti e discussione della letteratura critica sull'argomento. Vi sono esaminate le possibili risposte che si danno della questione: *a*) Dio è Idea suprema; *b*) Dio è al disopra delle Idee; *c*) Dio è al disotto delle Idee; *d*) Dio è accanto alle Idee; *e*) Dio non ha alcun posto nella teoria delle Idee.

BRÉMOND A., *Note sur le Dieu de Platon,* « Archive de Philosophie », vol. II, ch. III, 1924.
Critica con finezza l'interpretazione del BROCHARD e discute i testi principali.

BROCHARD V., *De l'erreur,* Paris, 1879; 3ª ediz., 1926.
Vi si trova un importante capitolo sul problema del sapere in Platone.

CAPONE BRAGA G., *La teoria della natura negativa del piacere nei dialoghi di Platone,* « Convivium », I, 1929.
Contiene, tra l'altro, delle buone osservazioni sul *Filebo.*

CHEVALIER J., *La nature du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs,* Paris, Alcan, 1915.
Identifica necessità con causalità; attribuisce la causalità alle Idee di Platone, che cosí son causa del divenire. La concezione dinamica delle Idee, per lo C., è stata sempre presente in Platone, anche prima del *Sofista.*

COLIN G., *Platon et la poésie,* « Revue des études grecques », XLI, 1928.
Sono raccolti tutti i passi che nei vari dialoghi riguardano l'arte; l'A. si lascia sfuggire l'importanza di quelli del *Convito.*

COLLINGWOOD R. G., *Plato's philosophy of art,* « Mind », apr. 1925.
È messa bene in luce l'irriducibilità del modello e della copia ed è rilevata l'importanza che ha l'immaginazione nella trascrizione artistica.

COUSSIN P., *L'Atlantide de Platon,* Aix-en-Provence, 1928.
Buon studio sul tanto discusso argomento.

COUTURAT L., *De platonicis* μύθοις Paris, Alcan, 1896.
Considera i miti platonici come puro gioco e da tener distinti

dal pensiero filosofico vero e proprio, che il C. riduce alla sola teoria delle Idee.

COUTURAT L., *Sur l'évolution historique du système de Platon,* « Bibliothèque du Congrès Internationale de Philos. », IV, 1900.
Saggio che si legge con qualche profitto per quanto concerne la questione, che ormai ha perduto un po' d'interesse, di un Platone tutto intero già fin dai primi dialoghi, o di un Platone che svolge a tappe il suo pensiero.

COVOTTI A., *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele,* « Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa », Sez. Filosofia e Filologia, XII.
Resta ancora uno degli studi piú esatti e filologicamente piú elaborati sull'argomento; notevole anche per la discussione delle diverse opinioni dei critici.

DANTU G., *L'éducation d'après Platon,* Paris, Alcan, 1907.
Buon saggio sul problema pedagogico in Platone, ricostruito attraverso i dialoghi, specie la *Repubblica.*

DECHARME P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, Picard, 1904.
Sono anche trattate le dottrine religiose di Platone.

DEMEL S., *Platons Verhältnis zur Mathematik,* Leipzig, 1929.
Notevole studio sull'importanza che ha la matematica nella filosofia platonica e sulla funzione che il filosofo le assegna.

DENSCHLE J., *Die platonische Sprachphilosophie,* Marburg, 1852.
Dotto lavoro sull'argomento. Notiamo che l'A. ravvisa nel mito del *Politico* una spiegazione allegorica dell'origine dello Stato. Sulla platonica *Sprachphilosophie* cfr. ancora: F. MICHELIS, *De enunciationis natura sive de vi quam in grammaticam habuit Plato,* Bonnae, 1849; ED. ALBERTI, *Die Sprachphilosophie von Platon,* « Philol. », 1856.

DITTENBERGER W., *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der plat. Dialoge,* « Hermes », vol. XVI, 1881.
Indipendentemente dal CAMPBELL constata alcune preferenze stilistiche di Platone, utili per stabilire la cronologia dei dialoghi.

DÖRING A., *Die eschatologischen Mythen plat.*, « Arch. f. Gesch. d. Phil. », VI.
Buon saggio sui miti escatologici di Platone, che sono accuratamente esaminati e interpretati.

DUNNING W. A., *A history of political theories*, vol. I: *Ancient and Mediaeval*, New York, 1921.
Vedi specialmente cap. II.

DUPRÉEL E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.
Contro la tesi del BURNET e del TAYLOR sostiene quella opposta, secondo la quale Socrate sarebbe una montatura del nazionalismo ateniese e Platone il raccoglitore dell'immenso materiale speculativo del secolo V. I veri maestri sarebbero i sofisti.

ENTZ G., *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, Mohr, 1911.
Espone le idee religiose di Platone in rapporto alla morale e alla metafisica mettendo in evidenza il pessimismo platonico. Anche l'ottimismo cosmico del *Timeo* non riesce a vincere il pessimismo.

FESTUGIÈRE A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2ª ediz., Paris, Lecoffre, 1932.
Notevole opera nella quale è fatto largo posto a Platone e alle sue dottrine religiose e teologiche. Dello stesso A.: *Platon et l'Orient*, « Revue de Philol., de Littér. et d'Hist. anciennes », 1947 (21).

FIELD G. C., *Plato and his contemporaries*, London, 1930.
Platone, per buona parte, è attuale e vivo. Seconda ediz., New York, British Book Centre e London, Methuen, 1953.

FINSLER G., *Platon und die aristotelische Poetik*, Leipzig, 1900.
È sostenuta la tesi che la poetica di Aristotele è d'ispirazione platonica e improntata ai *Dialoghi*.

FITE W., *The platonic legend*, New York, 1934.
Libro curioso e bizzarro, in cui Platone è considerato un aristocratico inintelligente e materialista.

FORSTER E., *Die platon. Mythen*, Rastatt, 1873.

Lavoro ancora oggi di utile consultazione, quantunque il problema dei miti in Platone abbia fatto d'allora gran passi.

FRANK E., *Platon und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923.
Esagera l'influenza su Platone dei « cosí detti pitagorici » del VI sec.

FRAZER I., *The growth of Plato's ideal theory,* London, Macmillan, 1930.
Opera curiosa per non dire bizzarra, anche se intelligente. La teoria delle Idee, per il F., è un grande splendido errore; esse per loro natura hanno un valore logico e non ontologico. Platone ha mutata quella che era una vera teoria della conoscenza in una falsa teoria dell'essere.

FRUTIGER P., *Les mythes de Platon,* Paris, Alcan, 1930.
Prima sono esposte e criticate le varie interpretazioni date dagli studiosi dei miti di Platone. Secondo l'A., i miti platonici sono opera riflessa di pensatore e perciò hanno importanza filosofica; dunque, non si possono staccare dalla speculazione. Il F., nella sua importante monografia, dà un'interpretazione filosofica specie dei grandi miti escatologici.

GADAMER H. G., *Platon und die Dichter,* Frankfurt a. M., 1934.
Studia adeguatamente i motivi per cui s'imponeva a Platone la necessità di prendere posizione di fronte ai poeti e alla poesia.

GENTILE M., *La dottrina platonica delle Idee-Numeri ed Aristotele,* « Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa », Classe Lett. e Filos., vol. XXX, fasc. III, 1930.
Riprende la questione delle Idee-Numeri in Platone, già trattata dal Robin e confronta Aristotele con Platone in generale. Il G. vuole stabilire l'ultima fase del pensiero platonico e perciò di Speusippo per spiegare la genesi del pensiero di Aristotele. Per lui, il passaggio da Platone ad Aristotele è segnato precisamente dalla critica aristotelica delle Idee-Numeri. Il G. muove dalle ricerche dello Jäger e dello Stenzel.

GENTILE M., *La politica di Platone,* Padova, Cedam, 1940.
È esposto il pensiero politico di Platone secondo la sua linea di sviluppo segnata da tre fasi: la *Repubblica,* il *Politico,* le *Leggi.* Discutibili i riscontri con dottrine politiche contemporanee. Utile la breve bibliografia ragionata alla fine del volume.

GOBESSO A., *Il pensiero pedagogico di Platone,* Firenze, Vallecchi, 1925.
Saggio modesto, piú che altro espositivo. Può servire come prima informazione intorno alla pedagogia platonica.

GREENE W. CH., *The spirit of comedy in Plato,* Harvard Stud. classic. Philology, 1930.
I dialoghi sono dei mimi, che « mettono in scena, in maniera realistica, tipi ideali, probabilmente con una tinta comica ».

GROPPALI A., *La dottrina del piacere in Platone e in Aristotele,* « Memorie del R. Istit. Lombardo di Sc. e Lett. », f. II, 1900.
Saggio informativo e, nei suoi limiti, utile.

GROTE G., *Plato and the other companions of Socrates,* London, Murray, 1865; 3ª ediz., 1875.
Delle monografie del secolo scorso su Platone forse è la piú utile.

GUGLIELMINO F., *Il problema del libero arbitrio nel sistema platonico,* Catania, Officina Grafica Moderna, 1936.
L'A. espone e discute con acutezza la tesi dello STENZEL e conclude che, proprio sulla base del mito di Er (*Repubblica,* l. X), il libero arbitrio è compromesso: alcune anime, senza possibilità di scelta diversa, sono costrette a prendere forme di vita inferiori. Lo studio dello STENZEL, a cui il G. si riferisce è il seguente: *Das Problem der Willensfreiheit in der Platonismus.*

GUGLIELMINO F., *Preconcetti teorici e realismo in Platone,* Catania, Studio Editoriale Moderno, 1936.
L'A. trova in Platone un insanabile dualismo tra la tendenza metafisica e il senso realistico. « C'è da una parte il teorizzatore, l'ideatore dei sistemi, l'architetto di edifici grandiosi eretti su terreno alquanto franoso...; dall'altra, c'è l'osservatore attento o minuzioso... c'è l'uomo colmo d'esperienza, che non può non tener conto dei dati della realtà e di quanto la vita gli ha insegnato ». Perciò, ogni qualvolta Platone si eleva a voli metafisici, subito dopo egli tenta di correggersi secondo i suggerimenti dell'esperienza.

HERTER H., *Platons Atlantis,* « Bonner Jahrbücher », 1928.
Breve saggio sul noto problema.

HESSEN J., *Platonismus und Prophetismus,* München, E. Reinhardt, 1939.
Sono cercate le interferenze ideologiche (non storiche) tra Platone e i Profeti riguardo all'idea di Dio, all'interpretazione del mondo e all'idea dell'uomo.

HILLE H., *Ueber die platon. Lehre von Eros. Welche ethischen Anforderungen stellt Plato in dieser Lehre an der Philosophen? In wie weit hat die Persönlichkeit Platons diesen Anforderungen entsprachen?,* Liegnitz, 1892.
Insiste particolarmente sull'aspetto morale e pratico dell'Eros platonico.

HIRSCHBERGER J., *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staat,* « Philologus Supplementband », XXV, 1932.
Notevole saggio sul concetto platonico della *phrónesis,* studiato rispetto alla dottrina dello Stato.

HIRZEL R., *Ueber das Rhetorische u. s. Bedeutung bei Pl.,* Leipzig, 1871.
Studia il concetto di retorica e determina il significato che esso ha nel pensiero platonico.

HUIT C., *Le Platonisme dans les temps modernes,* « Annales de philos. chrét. », 1907.
Studio di una certa utilità, ma manchevole.

HUMBERT J., *Platon et la politique réaliste de son temps,* « Bulletin de l'Association G. Budé », ott. 1930.
Studio di un certo interesse per il pensiero politico di Platone in rapporto ai suoi tempi.

JANELL W., *Quaestiones platonicae,* « Jahrb. f. classische Philos. », suppl. 26, 1901.
Nell'ultimo capitolo è difesa con probabili argomenti l'autenticità dell'*Ione.* Inoltre lo J., esaminando l'uso dello iato, trova che è molto frequente nei dialoghi del primo periodo, meno nei successivi, assente in quelli dell'ultimo.

JOLIVET R., *Le Dieu de Platon,* « Revue apologétique », genn. 1929.
Riassume, con qualche considerazione, gli scritti del DIÈS sull'argomento.

KROHN A., *Der platonische Staat,* Halle, Mühlmann, 1876.
Specialmente sulla base della *Repubblica,* del *Politico* e delle *Leggi* studia la concezione platonica dello Stato. Ancora oggi l'opera si raccomanda alla lettura.

LAFONTAINE A., *Le plaisir d'après Platon et Aristote,* Paris, Alcan, 1902².
Buon lavoro d'insieme. L'A. mette in rilievo i rapporti e le teorie del maestro e dello scolaro, che dal primo derivò la sua dottrina del piacere. Il problema del piacere è studiato, sia in sé, sia in rapporto al bene, alla perfezione, alla felicità e al dovere.

LAGRANGE P., *Platon théologien,* « Revue Thomiste », maggio-giugno 1925.
Studio notevole per la chiarezza e la ricchezza dei riferimenti storici.

LÉVÊQUE C., *Platon fondateur de l'esthétique,* Paris, 1857.
Considera Platone quale fondatore dell'estetica come problema filosofico.

LEVI AD., *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone,* Torino, Paravia, 1920.
Notevole studio, scrupoloso ed acuto nell'interpretazione. Resta ancora uno dei migliori sull'argomento.

LEVI AD., *Sull'importanza che Platone attribuiva ai propri scritti e sul valore che essi hanno come espressione del suo pensiero,* « Rend. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere », 1936.
Attraverso l'analisi di un passo del *Fedro* (274 *b* - 278 *b*) e di uno della *Lettera VII* (341 *b* - 344 *b*) è esaminata la questione se la dottrina dei dialoghi sia la vera dottrina platonica. L'A. risponde che, nonostante i due passi critichino le composizioni scritte, non si deve concludere che, per Platone, la realtà assoluta sia al di

sopra del pensiero razionale e che il filosofo abbia esposto la sua filosofia solo nell'insegnamento orale dell'Accademia.
Vedi anche del Levi l'altro dotto ed acuto saggio: *Socrate e Platone,* « Riv. di filol. e d'istruz. class. », 2, 1918.

LUEDKE G., *Ueber das Verhältnis von Staat und Erziehung in Platons* πολιτεία, Berlin, Trenkel, 1908.
Opera importante intorno al problema dell'educazione in Platone, studiato in rapporto con lo Stato come è concepito dal filosofo.

LUKAS F., *Die Methode der Einteilung bei Platon,* Halle, Pfeffer, 1896.
Buon lavoro sul metodo della divisione, che tanta importanza ha nei dialoghi dell'ultimo periodo.

MACDONALD CONRFORD, *Plato's cosmology,* London, P. Kegan, 1937.
Ampio lavoro sulla cosmologia di Platone con la traduzione del *Timeo* e un minuto e dotto commento. Altre edizioni, New York, Liberal Arts Press, 1957 e 1959. Cfr. anche: *From religion to philosophy,* London, 1912.

MORE P. ELMER, *The religion of Plato,* Princetown, University Press, 1921.
Buona delineazione del pensiero religioso di Platone attraverso i vari dialoghi. L'A. afferma che la teologia platonica ha avuto grande influenza posteriormente fino al Concilio di Calcedonia, che ad essa s'ispira; Platone è attuale. Vedi anche *Platonism,* 1919.

MOREAU J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* Paris, « Les Belles Lettres », 1939.
Nella prima parte è trattata l'ontologia del *Timeo* e la teologia naturalistica delle *Leggi.* Il buon lavoro si conclude con una notizia bibliografica. Nuova ediz., Hildesheim, Olms, 1965. Dello stesso A.: *L'idée d'univers dans la pensée antique,* « Giorn. di Met. », f. I, 1953.

MOREAUX J., *L'Atlantide a-t-elle existé?,* Paris, 1924.
Esamina diverse ipotesi.

MORROW G. R., *Plato's law of slavery in its relation to greek law,* Illinois, The University of Illinois Press Urbana, 1939.

Interessante studio intorno al pensiero platonico sulla schiavitú. Il M. mette in luce i rapporti positivi e negativi tra il pensiero di Platone e le esigenze della legislazione antica.

MUGNIER R., *Le sens du mot* Θεῖος *chez Platon,* Paris, Vrin, 1930.

Dopo cenni ai filosofi anteriori a Platone, si trova un utile repertorio dei passi dei dialoghi, successivamente interpretati, in cui Platone usa il termine ϑεῖος. Segue una classificazione dei vari significati della parola. Oltre che del « divino », l'A. tratta anche del Dio platonico.

OLDENBERG H., *De Platonis arte dialectica,* Göttingen, 1873.

Dissertazione sul metodo dialettico seguito da Platone.

PARMENTIER L., *La chronologie des Dialogues de Platon,* « Bull. de l'Acad. roy. de Belgique », Classe des Lettres, n. 5, 1913.

Memoria notevole nella quale il P. dimostra che il metodo stilistico per stabilire la cronologia dei dialoghi ha bisogno di essere verificato con criteri ottenuti per altre vie (personalità degli interlocutori, epoca e circostanze in cui essi sono presentati, ecc.). Il P. ha fatto una buona applicazione del suo metodo al *Fedro* nello studio *L'âge de Phèdre dans les dialogues de Platon* (« Bull. de l'Association G. Budé », n. 10, 1926).

PIAT C., *Dieu d'après Platon,* « Revue Néo-scolastique », 1905.

Si trova esposto quanto il P. ha poi detto intorno all'argomento nella sua monografia su Platone.

REINHARDT K., *Platons Mythen,* Bonn, 1927.

Vi è sostenuta, tra l'altro, la tesi che il « discorso probabile » del *Timeo* sia un mito.

RENSI G., *La morte di Eros,* « Riv. di Filos. », n. 4, 1928.

Vi è data un'interpretazione formale dell'imperativo etico di Platone.

RENSI G., *Il genio etico,* Bari, Laterza, 1907.

Sostiene, con molto impegno ed acume, il concetto aristocratico della filosofia e del filosofo, proprio in special modo di Platone.

RENSI G., *La «suggestione» di Gorgia e Platone,* «Arch. di storia della filos.», f. IV, 1939.
Il R., attraverso l'analisi del frammento gorgiano dell'*Elogio di Elena,* vuol dimostrare che la «suggestione» di Gorgia ha lo stesso valore pedagogico che in Platone e conclude che entrambi sono scettici.

RENSI G., *Motivi spirituali platonici*, Milano, Gilardi e Noto, 1933.
L'A. crede di trovare in Platone elementi scettici.

RIVAUD A., *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, Alcan, 1906.
Per quel che riguarda Platone, il R. critica la riduzione della materia allo spazio puro (Zeller ed altri) e la identificazione di essa col divenire (Brochard); sostiene che nella teoria della Χώρα si trovano influssi dell'atomismo di Democrito.

RIVAUD A., *Platon et la musique,* «Revue d'hist. de la Philos.», 1929.
Discreto saggio sulla musica in Platone, che è un aspetto delle sue vedute estetiche.

RIVAUD A., *L'astronomie platonicienne,* «Revue d'hist. de la Philos.», 1930.
Utile ed esauriente.

ROBIN L., *La théorie platonicienne de l'Amour,* Paris, Alcan, 1908.
Importante opera sull'argomento. Il R. espone la teoria platonica dell'Eros nel *Liside,* nel *Convito* e nel *Fedro,* attraverso un'analisi interna dei tre dialoghi; passa a stabilirne la successione cronologica in modo da ricostruire la dottrina platonica nella sua formazione; successivamente interpreta il concetto dell'Eros, di cui dimostra la natura sintetica. L'Amore è la funzione propria dell'Anima. Nuova ediz., Paris, P.U.F., 1964.

ROBIN L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris, Alcan, 1908; 2ª ediz. 1933.
Opera fondamentale sull'argomento specifico specialmente per la

raccolta e il confronto dei testi. Il R. ricostruisce il pensiero di Platone con metodo originale, cioè, oltre che sui dialoghi, sulla critica dei filosofi, discepoli, interpreti e avversari di Platone. Egli arriva alla conclusione che la teoria delle Idee-Numeri rappresenta lo sviluppo ultimo della dottrina delle Idee, perché i numeri sono, secondo il R., i tipi dell'organizzazione interna di ogni Idea come del mondo delle Idee. Altra ediz., Hildesheim, Olms, 1963.

ROBIN L., *Platon et la science sociale,* « Revue de Mét. et de Morale », 1913.
Nota che la politica di Platone non è staccata dall'osservazione dei fatti e non è una teoria chimerica.

ROBIN L., *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon,* « Revue philosophique », 1918, vol. LXXXVI.
In questo notevole studio il R. sostiene che nel *Timeo* Platone afferma la necessità per la copia di un ricettacolo proprio, in modo che il sensibile si distingua dall'intelligibile; ma aggiunge che le cose, come imitazione delle Idee, differiscono da queste solo per la modalità della loro esistenza. Non esiste perciò alcuna dualità nel mondo dell'essere. « Il sensibile non è dunque un ordine eterogeneo della realtà; rispetto alla costituzione dell'essere è un intelligibile che, progressivamente, si è complicato sino a divenire inintelligibile ».

ROBIN L., *Sur la doctrine de la réminiscence,* « Revue d'études grecques », 1919.
Ammette l'origine pitagorica della reminiscenza, ma esclude che questa abbia avuto nel pitagorismo il significato filosofico che ha in Platone. Dello stesso A.: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon* (corso tenuto alla Sorbona nell'anno 1932-33 e pubblicato da P. M. SCHUHL), Paris, P.U.F., 1957.

ROHR G., *Platons Stellung zur Geschichte,* Berlin, 1937.
La storia, in quanto scienza del divenire, non ha interessato Platone. La posizione del filosofo greco è agli antipodi di quella di Tucidide.

ROTTA P., *Il problema dell'origine del male in Platone ed in Kant,* « Rivista di Filos. Neoscol. », genn.-febb. 1923.
Vi si stabilisce un confronto tra la dottrina platonica dell'origine

del male e quella kantiana per vedere dove esse concordino, specialmente circa il problema di un'origine metempirica della possibilità del male. Cfr. pure gli altri saggi nella stessa Rivista: *Del platonismo di Aristotele* (1921); *A proposito della questione platonica* (1933); *L'interpretazione idealistica di Platone nella critica moderna* (1934).

SARTORIUS M., *Die Realität der Materie bei Platon,* « Philos. Monatshefte », 22, 1886.
La teoria delle forme matematiche degli elementi è estranea alla fisica di Platone; essa è introdotta per la predilezione che il filosofo nutriva per le scienze matematiche e per la sua tendenza ad avvicinarsi al pitagorismo. La Χώρα e la γένεσις, spazialità e divenire, sono irriducibili come prova il *Timeo,* il quale distingue nettamente l'essere, lo spazio e il divenire. Tuttavia, per ciò che riguarda il mondo fisico, il divenire è congiunto con lo spazio in cui esso si svolge, in modo da costituire lo spazio *pieno* del divenire fenomenico, ma ciò non toglie che la spazialità piena e mutabile del mondo fisico non si distingua dall'elemento materiale del mondo delle Idee, cioè dal « diverso » del *Sofista.*

SCHAERER R., *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon,* Macon, 1930.
Accurata ricerca anche per la parte che riguarda Platone.

SCHIAPARELLI G., *I precursori di Copernico nell' antichità* « Memorie del R. Ist. Lombardo di Sc. e Lett. », 1873, XII.
Opera fondamentale, indispensabile per intendere l'astronomia del *Timeo.* È stata ristampata negli *Scritti sulla storia dell'astronomia antica,* Bologna, 1925.

SCHÖNE R., *Ueber Platons Protagoras, ein Beitrag zur Lösung der plat. Frage,* Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1862.
È uno dei primi che si è servito dello studio dello stile di Platone per determinare la cronologia dei dialoghi, ma senza raggiungere risultati sicuri.

SCHUHL P. M., *Platon et l'art de son temps,* Paris, Alcan, 1933.
Buona ricerca sulle idee estetiche di Platone, limitata alle arti della scultura e della pittura. Nuova ediz., Paris, P.U.F., 1952. Dello stesso A.: *Études sur la fabulation platonicienne,* ivi, 1947.

SIEBECK H., *Untersuchungen zur Philosophie d. Griechen,* 2ª ediz., Freiburg, Mohr, 1882.
Notevoli alcune ricerche di carattere stilistico per la questione della cronologia dei dialoghi. Il S. constatò che delle varie specie di risposte affermative (problematiche, assertorie, apodittiche), queste ultime sono piú frequenti delle altre nell'ultimo periodo della speculazione platonica. Vedi dello stesso A.: *Plat. als Kritiker aristot. Ansichten,* «Ztschr. f. Ph. Kr.», 1896.

SIEGEL C., *Platon und Sokrates,* Leipzig, 1920.
Studia i rapporti tra Socrate e Platone.

SOUILHÉ J., *Étude sur le terme* δύναμις *dans la philosophie des dialogues de Platon,* Paris, Alcan, 1919.
Importante contributo allo studio della filosofia platonica e buona guida per l'intelligenza dell'aristotelismo. L'opera tratta del termine δύναμις prima di Platone e nei dialoghi; dei rapporti tra la δύναμις platonica e quella aristotelica.

SOUILHÉ J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues,* Paris, Alcan, 1919.
È ben messo in rilievo il posto che occupa nella dottrina platonica la composizione e la mediazione. Nella prima parte il S. studia la nozione d'«intermediario» prima di Platone e poi ne determina il senso generale nei dialoghi; successivamente passa in rassegna le applicazioni filosofiche di essa e quelle psicologiche, morali, politiche e metafisiche. Dello stesso A.: *La philosophie religieuse de Platon,* «Arch. Philos.», 1963 (26).

STENZEL J., *Studien zur Entwicklung der platon. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* Berlin, 1917; 2ª ediz. 1931.
Importanti studi per i problemi della scienza e del metodo del sapere in Platone.

STENZEL J., *Platon der Erzieher,* Leipzig, Meiner, 1928; altra ediz. 1961, Hamburg, F. Meiner.
Importante opera, dedicata quasi interamente alla concezione dell'uomo in Platone in confronto con quella precedente. Lo S. cerca di determinare il concetto platonico della personalità, rispetto alla quale hanno grande importanza l'insegnamento e la dottrina dell'Eros. L'opera è tradotta in italiano, Bari, Laterza, 1936.

STENZEL J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* 2ª ediz., Leipzig, Teubner, 1933.
Notevole studio da ricollegare a quelli del ROBIN e di M. GENTILE. Anche per lo S. è di grande momento la critica di Aristotele delle Idee-Numeri, come quella che segna l'avviamento alla aristotelica teoria della forma. La dottrina platonica delle Idee, meglio che dai dialoghi, si ricostruisce da quanto ci hanno trasmesso i discepoli immediati di Platone: Aristotele, Speusippo, Senocrate. Già il metodo era stato seguito dal ROBIN. Lo JÄGER (*Studien zur Entstehung der Metaphysik des Aristoteles,* Berlin, Weidmann, 1912) dice che solo l'insegnamento nell'Accademia è espressione del pensiero di Platone, e per esso il filosofo non si servì mai del dialogo. I dialoghi sono « esercizio d'arte ».

STEWART J. A., *The Mythes of Plato,* London, 1904.
Vi si sostiene che i miti platonici sono « la rappresentazione immaginativa delle idee di ragione » o « la deduzione delle categorie dell'intendimento e delle virtú morali ». Contiene utili materiali e idee suggestive. Altra ediz., a cura di G. R. LEVY, London, Centaur Press, 1960.

STUMPF K., *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten,* « Zeitschrift f. Philos. u. philosophische Kritik », 1869.
Vi si accentua la necessità della divinità come primo principio efficiente e vi si identifica Dio con l'Idea del Bene. Notevoli le osservazioni a proposito dell'identificazione, fatta da alcuni interpreti, della materia con l'Idea del Non-Essere o del Diverso (*Sofista*). Lo S. osserva che Platone non si occupa della materia né delle cose, ma solo dei rapporti tra le Idee.

TANNERY P., *Mémoires scientifiques,* a cura di HEIBERG J. L. e ZEUTHEN H. G., Touluse-Paris, 1921-1929.
Vi si trovano parecchi articoli, pubblicati prima in varie riviste, riguardanti problemi della filosofia di Platone. Notevoli gli studi (vol. VII) su *L'éducation platonicienne.*

TAYLOR A. E., *Forms and numbers, a study in platonic metaphysics,* « Mind », 1926-27.
Studi sulla dottrina dei numeri ideali in Platone. Dello stesso A.: *Platonism and its influence,* New York, Cooper Square Publishers, 1963.

THEILER W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung his a. Aristoteles,* Zürich, 1925.
Importante lavoro sul finalismo cosmico.

TOEPLITZ O., *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon,* « Quellen und Studien zur Gesch. d. Math. », I, Berlin, 1929.
È studiato il rapporto tra la teoria delle Idee e la matematica sia nei dialoghi (*Repubblica*) che nelle testimonianze sulla dottrina delle Idee-Numeri.

VERA A., *Platone e l'immortalità dell'anima,* « Atti dell'Acc. di sc. morali e politiche della S. R. di Napoli », vol. XVI, 1881.
Vi si trova un'interpretazione hegeliana della teoria platonica della conoscenza. All'Accademia ne seguí una discussione con R. BONGHI, *Una prova dell'immortalità dell'anima nella « Repubblica » di Platone* (ivi) e B. SPAVENTA, *Osservazioni sull'interpretazione letta dal socio R. B. di un luogo di Platone* (ivi).

VERDAM H. D., *De ordine quo Platonis dialogi inter se succedunt,* « Mnemos. », 1916.
È trattato il problema della cronologia dei Dialoghi.

VOLQUARDSEN C. R., *Pl. Theorie vom Mythus und seine Mythen,* Schleswig, 1871.
Buon contributo per il problema del significato dei miti platonici.

WADDINGTON C., *Observations sur la Mémoire de W. Lutoslawski,* « Compte rendu des séances et travaux de l'Ac. des sc. mor. et pol. », 1896, v. 146.
Lo scritto si riferisce alla seduta del 16 maggio 1896 in cui il Lutoslawski espose all'Accademia di scienze morali il suo nuovo metodo stilistico. W. fece le sue riserve. Cfr. dello stesso A.: *La philosophie ancienne et la critique historique,* Parigi, Hachette, 1924.
Sul criterio stilometrico si può ancora consultare utilmente, oltre agli scritti elencati: A. COVOTTI, *Teoria della stilometrica,* « Rendic. della R. Acc. dei Lincei, Classe sc. mor., st. e filos. », 1897, vol. VI.

WALSDORFF F., *Die antiken Urteile über Platons Styl,* Leipzig, 1927.
Libro che si legge con profitto.

WERNER C., *Aristote et l'idéalisme platonicien,* Paris, Alcan, 1910.
Quantunque l'opera riguardi il pensiero di Aristotele, si consiglia consultarla per i molti riferimenti alla filosofia di Platone.

WILDAUER T., *Psychologie des Willens bei Sokrates Platon und Aristoteles,* Innsbruck, 1877, II.
Mette bene in rilievo, anche se con esagerata accentuazione, il dominio della necessità sulla volontà.

WILLI W., *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoïe,* Zürich, Orell Füssli, 1925.
Distingue varie specie di miti: escatologici (*Gorgia, Fedone, Repubblica*); allegorici (*Convito, Fedro*); similitudini, che si trovano in tutti i dialoghi.

ZELLER E., *Ueber die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften,* « Sitzungsberichte der K. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin », XIII, 1887.
Vi è criticata la interpretazione di quella che lo Jackson chiama « l'ultima teoria delle Idee ».

ZIEGLER TH., *Der abendländische Rationalismus und der Eros,* Jena, Diederichs, 1905.
Interpreta l'Eros platonico come intuizione intellettuale dell'Essere.

ZIELINSKI TH., *La religion de la Grèce antique,* Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1926.
Buone le pagine sulla religione di Platone (126-132).

ALONSO FUEYO S., *Platón en la formación del hombre moderno,* Valencia, Publicaciones del Seminario de Filosofía de la Universidad, 1949.

AMMAN A. N., ΕΙΚΟΣ *bei Plato,* Freiburg, Paulus Verlag, 1953.

ARMSTRONG A. H., *Platonic mysticism,* « The Dublin Review », 1945 (216).

BERTI E., *Le dottrine non scritte di Platone* [a proposito di K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*], « Giorn. di Met. », 1964 (19).

BRIGNOLI F. M., *La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo,* « Giorn. ital. di filol. », 1958 (11).

BRUMBAUGH R. S., *Plato's mathematical imagination. The mathematical passages in the Dialogues and their interpretation,* Bloomington, Indiana Univ. Press, 1954.

BRUN J., *Platon et l'Académie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1960; 2ª ediz., 1963.

CAMP J. (VAN) e CANART P., *Le sens du mot θεῖος chez Platon,* Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1956.

CHERNISS H., *Plato as Mathematician,* « Rev. Met. », 1951 (4).

CHIEREGHIN F., *Storicità e originarietà nell'idea platonica,* Padova, Cedam, 1963.

CROSSMAN R. H. S., *Plato today,* Oxford, Univ. Press, 1959.

CUSHMAN R. E., *Therapeia: Plato's conception of philosophy.* Chapell Hill, Univ. of North Carolina Press, 1958.

DELCUVE G., *Platon, un message toujours actuel,* in *Au seuil du Christianisme,* Paris-Bruxelles, Les Éditions Universitaires, 1952.

DEN OUDENRIJN C. M. A. (VAN), *Demiourgos,* Assen, Van Gorcum, 1951.

DERBOLAV J., *Erkenntnis und Entscheidung-Philosophie der Geistigen Aneigung in ihrem Ursprung bei Platon,* Wien-Stuttgart, Humboldt Verlag, 1954.

EDELSTEIN L., *The function of the myth in Plato's philosophy,* « J. Hist. Ideas », 1949 (10).

FEIBLEMAN J. K., *Religious platonism. The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion,* London, G. Allen & Unwin; New York, Macmillan, 1959.

FRAJESE A., *Platone e la matematica nel mondo antico,* Roma, Studium, 1963.

FRANÇOIS G., *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* Paris, Soc. d'Ét. « Les Belles Lettres », 1957.

GOLDSCHMIDT V., *La religion de Platon,* Paris, P.U.F., 1949.

GONZÁLEZ DE LA FUENTE A., *Acción y contemplación según Platón,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Luis Vives » de Filosofía, 1965.

GOULD J., *The development of Plato's ethics,* Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 1955.

GRENET P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* Paris, Boivin, 1948.

GROOT Dr. H., *Plato en zijn beteekenis voor onze tijd.*, Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1947.

GULLEY N., *Plato's theory of knowledge*, London, Methuen & Co., 1962.

HARTMANN N., *Platons Logik des Seins*, 2ª ediz. (la 1ª è del 1909), Berlin, de Gruyter, 1965.

HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über « Humanismus »*, 2ª ediz., Bern, Francke, 1954.

HILDEBRANDT K., *Platon. Logos und Mythos*, 2ª ediz., Berlin, W. de Gruyter, 1959.

HUBER K. E., *Anamnesis bei Platon*, München, Hüber, 1964.

KOSTER W., *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden, Brill, 1951.

LACHIÈZE-REY P., *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, 2ª ediz., Paris, Vrin, 1951.

LACOUR-GAYET J., *Platon et l'économie dirigée*, Paris, Impr. Union, 1945.

LÉGIDO LÓPEZ M., *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Antonio de Nebrija », 1963.

LEVI A., *I miti platonici*, « Riv. di Storia della Filos. », 1946 (1).

LEVY G. R., *Plato in Sicily*, London, Faber, 1956.

LEYDEN W. (VON), *Time, number, and eternity in Plato and Aristotle*, « Philos. Quart. », 1964 (14).

LITSENBURG (VAN) P. J. G. M., *God en het goddelijke in de Dialogen van Plato* (*The Divinity and the divine in the dialogues of Plato*), Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, [1955].

LODGE R. C., *Plato's theory of art*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953; dello stesso A.: *Plato's theory of ethics*, New York, Humanities Press, 1953; *Plato's theory of education*, London, Kegan Paul, [1947].

LOENEN J., *De νοῦς in het systeem van Plato's philosophie*, Amsterdam, Jasonpers, 1951.

LORIAUX R., *L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

LUCCIONI J., *La pensée politique de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

LUGARINI L., *L'argomento del « terzo uomo » e la critica di Aristotele a Platone*, « Acme », 1954 (7).

MANNO A., *Il teismo di Platone*, Napoli, 1955; dello stesso A.: *Sul rapporto tra le idee e Dio in Platone*, ivi, 1958.

MARCUSE L., *Plato and Dionysius,* traduz. di J. AMES, New York, Alfred A. Knopf, 1947.

MARIGNAC ALOYS (DE), *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel dans les dialogues de Platon,* Paris, Les Belles Lettres, 1951.

MOBERLY W., *Plato's conception of education and its meanings for to-day,* London, Oxford University Press.

MOREAU J., *Platon et la crise de la civilisation contemporaine,* « Giorn. di Met. », 1949 (4).

MORETTI-COSTANZI T., *L'estetica di Platone. Sua attualità,* Roma, Ediz. « Arte e Storia », [1948].

MOUTSOPOULOS E., *La musique dans l'oeuvre de Platon,* Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

MUGLER C., *Platon et la recherche mathématique de son époque,* Strassburg-Zürich, Heitz, 1948.

MUGLER C., *La physique de Platon,* Paris, Klincksieck, 1960.

NEHRING A., *Plato and the theory of language,* « Traditio », III.

PATTERSON R. L., *Plato on immortality,* University Park, Pa. State Univ. Press, 1965.

PERLS H., *Platon et Kant, Anticipations et correspondances,* « Revue de Mét. et de Mor. », 1946 (51); dello stesso A.: *Platon, sa conception du Kosmos,* 2 vol., New York, Editions de la Maison Française, 1949.

PFEIL H., *Das platonische Menschenbild. Aufgezeigt an Platons Mythen.* Mit Beifügung ausgew. Platon-Texte, Aschaffenburg, Pattloch, 1963.

PIEPER J., *Ueber die platonischen Mythen,* München, Kösel-Verlag, 1965.

PUGLIESE CARRATELLI G., *La città platonica,* « La parola del passato », 1946 (1).

QUATTROCCHI L., *L'idea di bello nel pensiero di Platone,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.

ROBINSON R., *Plato's earlier dialectic,* New York, Oxford Univ. Press, 1941; Oxford, Clarendon Press, 1953.

ROMANO F., *Logos e mythos nella psicologia di Platone,* Padova, Cedam, 1964.

RUNCIMAN W. G., *Plato's later epistemology,* Cambridge, University Press, 1962.

SANTONASTASO G., *Il pensiero politico di Platone ed Aristotele,* in *Orientamenti filosofici e pedagogici,* Milano, Marzorati, vol. I, 1962.

SICHIROLLO L., *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone,* Milano, Veronelli, 1957.

SIMETERRE R., *La chronologie des oeuvres de Platon,* « Revue des ét. grecques », 1945 (58).
SULLIGER J., *Platon et le problème de la communication de la philosophie,* « Studia Philosophica », 1951 (11).
TENKKU J., *The evaluation of pleasure in Plato's ethics* (Acta Philosophica Finnica. Fasc. XI, 1956), Helsinki, Societas Philosophica, Akateeminen Kirjakauppa, 1956.
VANACHTER Y., *Un aspect du style de Platon. Essai d'une interprétation chronologique et psychologique,* « L'Antiquité classique », 1946 (15).
VERDENIUS W., *Mimesis. Plato's doctrine of artistic imitation,* Leiden, Brill, 1949.
VIANO C. A., *Il significato della « doxa » nella filosofia di Platone,* « Riv. Filos. », 1952 (43).
WARRY J. G., *Greek aesthetic theory. A study of callistic and aesthetic concepts in the works of Plato and Aristotle,* London, Methuen & Co., 1962.
WEDBERG A., *Plato's philosophy of mathematics,* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955.
WILD J., *Plato's theory of man,* Oxford, University Press, 1946.
WILD J. D., *Plato's theory of man. An introduction to the realistic philosophy of culture,* New York, Octagon Bks, 1964.

7. - STUDI SUI SINGOLI DIALOGHI

ADAM R., *Ueber die platonischen Briefe,* « Archiv f. Gesch. d. Philos. », I, XXIII, 1909.
Lo studio tratta il problema dell'autenticità delle *Lettere.* Vedi dello stesso A. anche: *Ueber die Echtheit d. pl. Briefe,* « Jahresber. d. Falk-Realgymnas. zu Berlin », 1906.

ANDREALE W., *Die philosophischen Probleme in den Platonischen Briefen,* « Philologus », 1, 1922.
Studio importante per la questione della cronologia delle *Lettere.*

APELT O., *Die neueste Athetese des Philebos,* « Arch. f. Gesch. d. Phil. », IX, 1875.
Difende l'autenticità del *Filebo* contro HORN.

APELT O., *Platons Briefe,* Leipzig, Meiner, 1921.
Sostiene l'autenticità di molte *Lettere* con buoni argomenti.

BARIÉ G. E., *Della possibilità di un'interpretazione positiva del Teeteto,* « Rivista di filosofia », f. I, 1928.
Considera il *Teeteto* uno degli ultimi dialoghi di Platone, posteriore al *Parmenide*. L'ultima parte del dialogo servirebbe a dimostrare le manchevolezze del concetto socratico.

BARON C., *De l'unité de composition dans le Phèdre de Platon,* « Revue des études grecques », 1891.
Sostiene la tesi dell'unità del dialogo: Platone, attraverso la critica della falsa eloquenza, si eleva alla vera, di cui la sorgente è l'amore.

BERTHEAU J., *De Platonis epistula VII*ª, Halle, 1907.
Sostiene l'autenticità dell'intera raccolta delle *Lettere*, del resto già difesa dal BLASS (*Über die Zeitfloge von Platons letzen Schriften,* 1903) e dal RAEDER (*Über die Sechtheit der platonische Briefe,* « Rhein-Mus. », 1906). È noto che lo ZELLER aveva sostenuto la tesi opposta.

BERTINI G. M., *Saggio sul Clitofonte,* « Riv. di filol. classica », I, 1873.
Nega l'autenticità del dialogo e lo considera indegno, se non del filosofo, dell'uomo. Vedi sull'argomento, nell'edizione Laterza del dialogo, la difesa che, con buoni argomenti, ne fa lo ZURETTI.

BIGNONE E., *Studi sul pensiero antico*, Napoli, Loffredo, 1938.
Vi si trova l'interessante saggio *Il pensiero platonico e il «Timeo»*, dove è messo in rilievo il dramma del pensiero platonico diviso tra misticismo e razionalismo.

BILLIA M., *Rompicapi del « Parmenide » e la tragedia del pensiero,* « Riv. di filosofia », 1911.
Contiene delle acute osservazioni specie circa l'importanza teoretica dei problemi posti dal *Parmenide*.

CAPONE BBAGA G., *Il rapporto tra filosofia ed arte nel Fedone di Platone,* « Logos », f. 3, 1930.
Sono notate due tendenze in Platone: quella di accostare filosofia e poesia e l'altra di contrapporle e di svalutare la poesia. Cfr. dello stesso A.: *Dialogo tra un filosofo e un artista nel « Fedone » di Platone,* « Convivium », 1930.

CAUER P., *Platons Menon und sein Verhältnis zu Protagoras und Gorgias,* « Rhein. Mus. f. Philol. », LXXII.
Sostiene, tra l'altro, che il *Menone* sia anteriore al *Gorgia,* d'accordo con il LUTOSLAWSKI e il NATORP. La critica piú recente è d'opinione contraria.

CHIAPPELLI A., *Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion des platonischen Theaetets,* « Archiv f. Geschichte der Philos. », aprile 1904.
Comunicazione al Congresso di Roma sulle « tracce di una doppia redazione del *Teeteto* ». Già l'USENER, il GOMPERZ e il BLASS avevano avanzato la stessa ipotesi per il *Fedro.* Il C. vuole generalizzare l'ipotesi, sicuro di aprire una nuova via di ricerche. La tesi del C., a proposito del *Teeteto,* sembra avere avuto conferma dalla scoperta di un commento anonimo al dialogo (DIELS H.-SCHUBART W., *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet,* Berlin, Klassikertexte, II, 1905).

CROISET A., *Sur le Ménexène de Platon,* « Mélanges Perrot », Paris, 1903.
Vi è sostenuta l'autenticità del dialogo. Cfr. anche: *La philosophie de Platon,* Paris, Hachette, 1912.

DEUSSEN P., *De Platonis Sophistae compositione ac doctrina,* Bonn, 1869.
Accurato lavoro. Nel *Sofista,* secondo il D., si dimostra come « eleatismus ad idearum regnum evolvitur ».

DIÈS A., *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon,* Paris, Alcan, 1909.
Importantissimo studio sul grande dialogo dialettico, che ha dato luogo a tante e a cosí diverse interpretazioni. Il D. combatte l'interpretazione dinamica delle Idee: Platone vuol dimostrare la irriducibilità del concetto di essere ad ogni altro. Il movimento attribuito all'οὐσία è quello passivo, per cui l'oggetto della conoscenza è conosciuto. L'οὐσία indica dapprima la realtà intelligibile ed incorporea degli Amici delle Idee, contro cui è rivolta l'argomentazione platonica, che si può riferire anche alle Idee, in quanto sono oggetto di conoscenza, senza che se ne neghi l'immutabilità. Il movimento attivo, l'anima, la vita, la conoscenza appartengono al soggetto, non all'oggetto conosciuto. La « comunione dei generi » è una derivazione della teoria delle Idee

e non una conseguenza della definizione dell'essere come *dynamis*. Il D. studia la teoria della comunione anche nei dialoghi anteriori al *Sofista* e specialmente nel *Fedone*. Altra edizione, Paris, Vrin, 1963.

DIETRICH W., *Der platonische Dialog Parmenides und die Ideenlehre,* Nürnberg, Hilz, 1910..
L'A. dà una sua interpretazione del tanto discusso dialogo in rapporto a tutta la dottrina delle Idee e tiene conto delle diverse interpretazioni del *Parmenide*.

DONALD SAGE MACKAY, *Mind in the Parmenides, A study in the history of logic,* Columbia, University, 1924.
Attribuisce al dialogo un significato puramente logico.
gico.

EBERZ J., *Die Tendenzen der platonischen Dialoge: Theaitetos, Sophistes, Politikos,* « Archiv f. Gesch. d. Philos. », XXII, 1908, 2.
Secondo l'E., i tre dialoghi si riferiscono a dissensi nella scuola, provenienti da Aristotele e servono anche per stabilire l'evoluzione dello stesso pensiero aristotelico. Di tali dissensi il *Parmenide* (366) rappresenta il principio, il *Teeteto* (prima del 361) il mezzo e il *Sofista* (dopo il 360) la fine. Cfr. anche gli altri studi dello A.: *Über den Philebos des Platon,* Würzburg, 1902; *Die Einkleidung des platonischen Parmenides,* « Archiv f. Gesch. d. Philos », 1, XX.

FRITZ K., *Platons Theait. und die antike Mathematik,* « Philologus », f. 1-2, 1932.
Studia il *Teeteto* in rapporto alla matematica.

GIUSSANI C., *Osservazioni sul Cratilo di Platone,* « Memorie del R. Ist. Lomb. di Scienze e Lettere », vol. LVI, 1902; *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*, ivi, 1905.
In entrambi gli scritti, con un'analisi sottile e esauriente, è trattata la questione dell'origine del linguaggio.

GNESOTTO A., *Il Lachete platonico nell'ultimo ventennio (1910-1930)*, « Atti e memorie della R. Acc. di Sc. Lett. ed Arti di Padova », XLIII, 1932.

Utile memoria per le questioni critiche che riguardano il dialogo. Si può anche vedere sull'argomento lo studio anteriore di H. Bonitz, *Zur Erklärung platonischer Dialoge*. II, *Zu Platons Laches*, « Hermes », 1871. Gnesotto ha anche curato una edizione del dialogo: *Lachete o della Fortezza, Saggio d'interpretazione e di versione*, Padova, G. B. Randi, 1916.

Guéroult M., *Le Xe livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, « Revue des études grecques », t. XXXVII, 1924.
Notevole ricerca sullo sviluppo che Platone ha dato al problema della fisica, attraverso le tappe del suo pensiero.

Harpf A., *Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch Untersucht*, Heidelberg, Weiss, 1884.
Vi si trovano delle pagine sulla relazione tra il Protagora del dialogo omonimo e il Protagora del *Teeteto*.

Heidel W. A., *On Plato Euthyphron*, New York, 1903.
Lavoro utile per lo studio del problema della religione in Platone.

Hirzel R., *Zu Platons Politicus*, « Hermes », VII, 1874.
Sostiene con buoni argomenti la tarda composizione del dialogo.

Hoffmann H., *Platons Philebus*, Offenburg, 1888.
Interpretazione della dottrina delle Idee secondo il *Filebo*. Cfr. anche dello stesso H. sullo stesso argomento: *Der platonische Philebus und die Ideenlehre*, « Arch. f. Gesch. d. Phil. », IV, 1891.

Howald E., Εἰκὸς λόγος, « Hermes », LXII, 1922.
Considera un mito la cosmologia del *Timeo*.

Hug A., *Platons Symposium*, « Phil. », 7, 1852.
Studia il dialogo platonico anche in rapporto allo scritto omonimo di Senofonte.

Karsten H. T., *Commentatio critica de Platonis quae feruntur Epistolis, praecipue tertia, septima et octava*, Utrecht, 1864.
Contesta l'autenticità delle *Lettere*.

KESTERS H., *De authenticiteit van den Kleitophon,* Philolog. Studien, Katholieke Universiteit te Leuven, 1934-1935.
Difende l'autenticità del dialogo.

KRAUS O., *Platons Ippias minor, Versuch einer Erklärung,* Prag, Taussig, 1913.
Con molto apparato critico sostiene la tesi che il dialogo è una esercitazione di scuola.

LACHELIER J., *Note sur le Philèbe de Platon,* « Revue de Mét. et de Mor. », marzo 1902.
Basandosi sopra un passo di Plutarco, il L. stabilisce una corrispondenza d'identità tra i generi del *Sofista* e quelli del *Filebo.*

LAGUNA T. (DE), *The problem of the Laches,* « Mind », 1934.
L'A. sostiene la tesi che nel *Carmide* e nel *Lachete* Socrate ha l'aria di contraddire le sue stesse teorie.

MANASSE E. M., *Platons Sophistes und Politikos. Das Problem der Wahrheit,* Berlin, Druck Siegfried Scholen, 1937.
Interpreta Platone dal punto di vista dell'esistenzialismo dello Heidegger e dello Jaspers.

MARTIN T., *Études sur le Timée de Platon,* Paris, 1841.
Resta ancora un'opera fondamentale per lo studio del *Timeo.* Vi si trovano il testo, la traduzione in lingua francese e un ampio e dotto commentario.

MAZON P., *Sur une lettre de Platon,* « Acad. des Inscript. et Belles-Lettres », Paris, 1930.
È sostenuta la tesi che i dialoghi non contengono la filosofia di Platone, ma solo la suggeriscono.

MOMIGLIANO A., *Il Menesseno,* « Riv. di filol. e di istruz. classica », n. 5, VII, 1.
Nonostante l'orientamento della critica piú recente, nega l'autenticità del dialogo perché Platone, nemico del discorso scritto e sostenitore dell'improvvisazione, non può discreditare questa, come si legge nel dialogo in questione.

NARDI B., *Il discorso di Protagora nell'omonimo dialogo platonico,* « La Cultura filosofica », f. 2, 1915.

Vi sono esposte e vagliate le varie opinioni sul discorso di Protagora (nel dialogo omonimo) del GROTE, dello HERMANN, del BONGHI, del GOMPERZ e del RAMORINO.

PACI E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone,* Milano, Principato, 1938.
Quantunque la tesi dell'A. sia discutibile (è evidente l'influenza dello STENZEL), è un lavoro notevole per perspicacia d'interpretazione.

PAOLI U. E., *Studi sul processo attico,* Padova, Cedam, 1933.
Studi notevolissimi e raccomandabili per formarsi un'idea precisa dell'impostazione giuridica del processo di Socrate. Si veda specialmente il capo V: *Problema di diritto pubblico nel « Critone » platonico.*

PASQUALI G., *Le Lettere di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1938.
Opera importante specialmente dal punto di vista filologico. Contro gli eccessi dell'ipercritica, il P. tende a rivendicare l'autenticità delle *Lettere* e perciò anche della VII, la piú importante e discussa.

RAEDER H., *Ueber die Echtheit der plat. Briefe,* « Rhein. Mus. », 61, 1906.
Difende l'autenticità delle *Lettere.*

ROUGIER L., *La correspondence des genres du Sophiste,* « Archiv f. Geschichte der Philos. », 1914.
Combatte la interpretazione dinamica delle Idee.

SACHS E., *Die fünf plat. Körper,* Berlin, 1917.
Buon studio sulla dottrina dei « cinque corpi » platonici, di cui si parla nel *Timeo.*

SCHMITT F., *Die Verschiedenheit der Ideenlehre in Platons Republik und Philebus,* Giessen, 1891.
Studio veramente notevole per la evoluzione della dottrina platonica delle Idee. L'A. identifica l'αἰτία del *Filebo* con le Idee.

SCHNEIDER G., *Die Ideenlehre in Platons Philebus,* « Philosophische Monatshefte », 1874.
Interpretazione della dottrina del *Filebo.* Per lo S., il πέρας che

limita l'ἄπειρον non è l'Idea, ma il rapporto matematico dei numeri e delle misure.

SCHNEIDER G., *Die platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentlichen Zügen dargestelt,* Leipzig, Teubner, 1884.

Sono discussi i problemi fondamentali della metafisica platonica con speciale riferimento al *Filebo.*

SCHRÖDER M., *Zum Aufbau des platonischen Politikos,* Jena, 1935.

Studia il *Politico* in funzione dei cinque elementi della conoscenza distinti nella *Lettera VII.*

SCHUHL P. M., *Sur le mythe du Politique,* « Revue de Métaph. et de Mor. », n. 1, 1932.

Interessante interpretazione del celebre mito.

STUMPO B., *Studi introduttivi al « Gorgia »*, Palermo, Trimarchi, 1931.

Non mancano osservazioni di un certo interesse.

SUSEMIHL F., *De Platonis Phaedro et Isocratis contra Sophistas oratione,* Greifswald, 1887.

Dotta dissertazione. Cfr. anche gli articoli, « Jahrb. f. Klass. Philos. », 1880, 1881.

TAYLOR A. E., *On the interpretation of Plato's Parmenides,* « Mind », n. 8, 1896.

L'Uno è uguale al reale e gli « altri » rappresentano il mondo sensibile; il *Parmenide* dimostra la necessità dell'unione dell'Uno e dei Molti, che separati non si possono nemmeno pensare. Cosí Platone supera la difficoltà di conciliare l'unità dell'Idea con la molteplicità dei particolari: il mondo è una totalità. Le Idee si manifestano nel mondo fenomenico, che sarebbe nulla se non ne partecipasse; le Idee sarebbero anch'esse nulla se non permeassero il mondo con la loro presenza. Il T. accetta la tesi del Milhaud che l'essere delle Idee è della stessa natura delle verità e delle essenze matematiche. Cfr. dello stesso A. la traduzione del dialogo (1934).

TAYLOR A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, Clarendon Press, 1928.
Opera fondamentale che esamina ampiamente ed acutamente tutti i problemi concernenti il *Timeo* e la cosmologia platonica. Precedono dei *Prolegomeni* che riguardano l'autenticità, la data di composizione, il piano generale ecc. del dialogo. Segue il minuzioso commento.

TOCCO F., *Del Parmenide, del Sofista, del Filebo,* « Studi it. di Filol. class. », II.
Importanti ricerche, ancora oggi di indispensabile studio. Il T. dimostra che lo scopo fondamentale della seconda parte del *Parmenide* è di dimostrare l'inscindibilità dell'Uno e dei Molti. Nel dialogo è implicita la conclusione del *Sofista,* cioè la « comunione » dei *generi.*

USENER H., *Abfassungszeit d. platon. Phaedr.,* « Rh. Mus. », XXXV, 1880.
Accetta l'opinione dello SCHLEIERMACHER che il *Fedro* sia stato composto nel 406.

VAILATI G., *A proposito di un passo del « Teeteto » e di una dimostrazione di Euclide,* « Riv. di filos. e sc. affini », 1904; *La theoria del definire e del classificare in Platone,* « Riv. di filos. », 1906.
Saggi acuti intorno alla epistemologia platonica. Si trovano anche nel vol. di *Scritti* del Vailati, Firenze, Seeber, 1911.

WAHL J., *Étude sur le Parménide de Platon,* Paris, Alcan, 1927.
Acuto e penetrante studio del difficile e tanto discusso dialogo; vi si trova anche un inventario dell'abbondantissima letteratura sull'argomento. Quarta ediz., Paris, Vrin, 1951.

WUNDT M., *Platons Parmenides,* Stuttgart, 1935.
Vi è una metafisica in quello che alcuni interpreti chiamano il « giuoco » del *Parmenide.*

BERGENTHAL F., *Der Gott, die Seele und der Tod. Versuch einer gestalterschliessenden Auslegung des « Phädon »,* « Philosophisches Jahrbuch », 1947 (57).

BRIGNOLI F. M., *Problemi di fisica celeste nel « Timeo » di Platone*, « Giorn. ital. di Filol. », 1958 (II).

BRUMBAUGH R. S., *Plato on the one: the hypotheses in the « Parmenides »*, New Haven, Yale Univ. Press, 1961.

CROSS R. C. e WOOZLEY A. D., *Plato's Republic: A philosophical commentary*, New York, St. Martins Press, 1964.

DE PLACES E., *Le texte des « Lois » de Platon*, « Revue de Philol. de Littér. et d'Hist. Anciennes », 1946 (20).

FRENKIAN A. M., *La méthode hippocratique dans le Phèdre de Platon*, Paris, Vrin, 1946.

FRIEDLÄNDER P., *Structure and Destruction of the Atom according to Plato's Timaeus*, Berkeley, Univ. of California Press, 1949.

GIGON O., *Studien zu Platons Protagoras*, Basel, Benne Schwabe, 1945.

GUZZO A., *Il concetto di « scienza » e il « Teeteto » platonico*, « Filosofia », 1954 (5).

HUBER G., *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des « Parmenides »*, Wien [Selbstverlag], 1951.

JOSEPH H. W. B., *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford, University Press, 1948.

KNOCH W., *Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960.

KUCHARSKI P., *Les chemins du savoir dans les derniers Dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1949.

KUCHARSKI P., *La musique et la conception du réel dans le « Philèbe »*, « Rev. philos. de la France et de l'Étrang. », 1951 (76).

LEVI G. A., *Il bello nel Fedro platonico*, « Humanitas », 1952 (7).

LIEBRUCKS B., *Zur Dialektik des Einen und Seienden in Platons « Parmenides »*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1948 (2).

LYNCH W. F., *An approach to the metaphysics of Plato through the « Parmenides »*, Washington, Georgetown Univ. Press, 1959.

LUGARINI LEO, *L'unità dell'idea nel « Parmenide »*, « Acme », 1951, n. 3.

MARTEN R., *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin, de Gruyter, 1965.

MARTIN V., *Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des « Lois »*, « Stud. Philos. », 1951 (11).

MAZZANTINI C., *La « Repubblica » di Platone*, in *Orientamenti filosofici e pedagogici*, vol. II, Milano, Marzorati, 1960.

MOREAU J., *L'« argument ontologique » dans le Phédon*, « Revue philos. de la France et de l'Étranger », 1947 (137).

MÜLLER G., *Studien zu den platonischen Nomoi,* München und Berlin, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1951.

MURPHY N. R., *The interpretation of Plato's « Republic »*, New York-Oxford, Univ. Press, 1951.

OLERUD A., *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le « Timée » de Platon. Étude de mythologie comparée,* Upsala, Almquist & Wiksell Boktryckeri, 1951.

PIEPER J., *Enthusiasm and divine madness. On the platonic dialogue « Phaedrus »*, traduz. dal ted. di C. WINSTON, New York, Harcourt, Brace & World, 1964.

RIVIER A., *Les horizons métaphysiques du « Gorgias » de Platon,* Lausanne, Université, 1948.

SCHOLL N., *Der platonische Menexenos* (Temi e testi, 5), Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1959.

TUROLLA E., *Il posto del Critone nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi,* « Riv. Rosminiana », 1950 (44). Dello stesso A.: *Il problema fondamentale del Platonismo e il « mito solare » nel VI della « Politéia »*, « Giorn. di Metaf. », 1953 (8).

VALENSIN A., *Platon et la théorie de l'amour* [Banquet], « Études », 1954 (281).

VANHOUTTE M., *Note sur la communauté des genres dans le « Sophiste »*, « Revue philos. de Louvain », 1948 (46); dello stesso A.: *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon,* ivi, 1949 (47); *La philosophie politique de Platon dans les « Lois »*, Louvain, Publications Universitaires, 1954.

INDICE DEI NOMI *

* Non sono inclusi i nomi citati nella « Bibliografia ». — Sono stati inseriti anche i nomi dei personaggi dei Dialoghi e citate le pagine dove i nomi di filosofi, oratori, strateghi, ecc., figurano anche se solo come personaggi.

A

Abel, I, p. 108.
Acri, I, p. 241, 250, 390; II, p. 161.
Adimanto, I, p. 323, 324, 327, 329, 333, 336; II, p. 35, 37, 39.
Aezio, I, p. 109; II, p. 165.
Agostino (s.), I, p. 17, 32, 39, 40, 46, 51, 58, 70, 71, 73, 161, 341, 347, 349, 351, 352, 377; II, p. 152, 153, 161, 188, 280, 293, 343, 344, 345, 347, 348.
Alain, II, p. 337.
Alcmeone, I, p. 103, 140.
Alcibiade, I, p. 22, 24, 134, 291, 333, 337; II, p. 13, 309, 341, 342.
Alessandro di Afrodisia, II, p. 164, 165, 214.
Anassagora, I, p. 150, 413; II, p. 13, 48, 49, 53, 54, 67, 68, 69, 70, 142, 203, 235.
Anassimandro, I, p. 108, 413; II, p. 12.
Anito, I, p. 24.
Anniceride, I, p. 77.
Anselmo (s.), I, p. 73.
Antifonte, I, p. 364.
Antistene, I, p. 337, 394, 425, 426, II, p. 92.
Apelt, I, p. 369, 375, 381, 423; II, p. 108, 134, 214.
Apollodoro, I, p. 167, 168, 185, 187, 231.
Archelao, I, p. 129, 315, 413; II, p. 67.
Archer-Hind, I, p. 369; II, p. 109, 112, 114, 115, 169, 176.
Archita, I, p. 24, 76, 77.
Aristofane, I, p. 80, 98, 279, 299; II, p. 26, 40.
Aristone, I, p. 21.
Aristosseno, I, p. 216.
Aristotele, I, p. 48, 51, 55, 67, 69, 105, 108, 123, 138, 243, 274, 278, 287, 335, 344, 364, 369, 374, 379, 384, 385, 409, 413, 436; II, p. 50, 60, 68, 105, 108, 110, 114, 128, 132, 141, 142, 171, 172, 174, 176, 194, 195, 196, 198, 206, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 232, 236, 256, 280, 296, 305, 322, 329, 332.
Arnim, I, p. 298.
Ast, II, p. 23.
Attico, II, p. 175.

B

Bacone F., I, p. 346, 351.
Barié, II, p. 72.
Baümker, II, p. 105, 151, 171, 176, 185, 214.
Beck, I, 108.
Belloni-Filippi, I, p. 100.
Bembo, I, p. 167, 171.
Benn, II, p. 176.
Berg, II, p. 332.
Berkeley, I, p. 290; II, p. 176.

Berthelot, II, p. 180.
Bertini, I, p. 125, 137, 145, 158, 369, 418, 423, 424; II, p. 106, 108, 148, 151, 155, 177, 193.
Bignone, I, p. 101, 104, 105, 106, 108, 398; II, p. 95, 99, 150, 215, 231, 258, 315-317.
Bikermann, II, p. 325.
Böckh, II, p. 174.
Bonaventura (s.), I, p. 39, 73, 138; II, p. 161.
Bonghi, I, p. 163, 332, 338, 355; II, p. 23.
Bonitz, II, p. 175, 206.
Bovet, II, p. 58.
Brandis, II, p. 108, 175.
Brisone, II, p. 214.
Brochard, I, p. 123, 153, 384, 394, 397, 424, 435, 439, 440, 446; II, p. 80, 97, 105, 106, 108, 132, 148, 154, 158, 176, 177.
Bruno, I, p. 73.
Burnet, I, p. 166; II, p. 12, 38, 67, 70, 72, 95, 108, 132, 151, 194.
Bury, II, p. 84.

C

Caird, I, p. 374.
Callicle, I, p. 128, 293, 310, 311, 335; II, p. 45.
Callippo, II, p. 174.
Calogero, I, p. 164, 296, 366, 367, 384; II, p. 294, 295.
Campanella, I, p. 32, 73; II, p. 267.
Campbell, I, p. 417, 443.
Capone Braga, I, p. 181-184, 369, 423, 442; II, p. 74, 78, 84, 85, 89, 92, 106, 108, 151, 155, 156, 165, 174, 176, 177, 184, 189, 195, 207, 208, 219, 232, 249.
Caramella, I, p. 343, 344.
Cardini, I, p. 105.
Carmide, I, p. 21, 22, 289, 290.
Cartesio, II, p. 176, 177, 267.
Catone, I, p. 192, 300.
Cebete, I, p. 121, 139, 142, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 166-184, 185, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 202, 203, 204, 207, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 221, 223, 225, 290, 291; II, p. 67, 82.
Cefalo, I, p. 301, 302, 303, 304, 305, 307, 322.
Cesare, I, p. 114.
Chambry, I, p. 338; II, p. 38, 40.
Chevalier, I, p. 436; II, p. 108.
Chiappelli, I, p. 163, 423, 424; II, p. 85, 105, 106, 123, 176, 204, 236, 294.
Christ, I, p. 110.
Cicerone, I, p. 191, 194, 216, 278, 304, 385; II, p. 55, 110, 333.
Clemente Alessandrino, I, p. 108.
Clinia, II, p. 48.
Clitofonte, I, p. 312.
Codignola, I, p. 342.
Codro, I, p. 74.
Cohen, II, p. 132.
Comparetti, I, p. 103.
Condillac, II, p. 231.
Cornario, I, p. 167.
Cornford, II, p. 109, 113, 115, 117, 133, 163, 167, 171, 174, 182.
Cousin, I, p. 168, 169, 417.

Couturat, II, p. 97.
Couvreur, I, p. 297.
Covotti, II, p. 105, 148, 151, 165, 169, 176, 177, 187, 189.
Crantore, II, p. 151.
Cratilo, I, p. 22, 74; II, p. 72.
Cratino, I, p. 299.
Critone, I, p. 165, 185, 188, 193, 194, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232.
Crizia, I, p. 21, 22, 23, 24; II, p. 39, 41, 109.
Croiset, I, p. 99; II, p. 11, 12, 16, 19, 25, 33, 54, 97.
Cusano, I, p. 73.

D

Damone, I, p. 262.
Dante, I, p. 349.
Dauriac, II, p. 105, 148, 154, 158, 176, 177.
Della Torre, I, p. 102.
Democrito, I, p. 118, 252; II, p. 50, 70, 75, 99, 128, 132, 148, 149, 150, 185, 187, 190, 193, 196, 226, 230, 239, 253.
Demostene, I, p. 350.
Deuschle, II, p. 97.
Deussen, I, p. 102.
Dicearco, I, p. 108.
Diehl, I, p. 108.
Diels, I, p. 98, 103, 105, 109, 111, 252, 285, 315, 341, 380, 385, 410, 415; II, p. 39, 110, 132, 164.
Diès, I, p. 110, 364, 367, 368, 382, 384, 417, 442; II, p. 10, 11, 12, 13, 17, 40, 41, 51, 72, 94, 99, 172, 214.
Diodoro, I, p. 278.
Diogene, I, p. 342; II, p. 279.
Diogene Laerzio, I, p. 74, 342, 385, 413; II, p. 74, 132.
Dione, I, p. 77.
Dionigi il Giovane, I, p. 77.
Dionigi il Vecchio, I, p. 24, 25, 77, 299; II, p. 283.
Dionisio, I, p. 278, 299.
Dionisodoro, II, p. 200.
Döring, II, p. 134.
Dostoiewskij, I, p. 65.
Dümmzer, I, p. 298.
Dyroff, II, p. 132.

E

Earle, I, p. 298.
Ebben, II, p. 175.
Echecrate, I, p. 185, 186, 187, 188, 218, 230, 232.
Eckart, I, p. 73.
Egesia, I, p. 112.
Emerson, I, p. 21, 71.
Empedocle, I, p. 101, 105, 108, 109, 118, 413; II, 12, 99, 114, 150, 179, 231, 262.
Epicuro, I, p. 33.
Epitteto, I, p. 88.
Eraclito, I, p. 28, 74, 214, 315, 341, 413; II, p. 12, 42, 51, 69, 70, 73, 75, 76, 84, 262.
Eriugena (Scoto), I, p. 58, 73.
Erizzo, I, p. 167.
Ermocrate, II, p. 110.
Ermogene, II, p. 57.
Erodoto, I, p. 200.
Eschilo, I, p. 107, 108; II, p. 11, 12.
Esiodo, I, p. 27, 99, 132, 246, 258, 273, 311; II, 37, 38, 40, 49.
Esopo, I, p. 189.

Euclide, I, p. 76, 385, 395; II, p. 214.
Euclide (arconte), I, p. 278.
Eudemo, II, p. 164, 165.
Eudosso, II, p. 174.
Euripide, I, p. 179; II, 12, 40.
Eutidemo, I, p. 337.
Eutifrone, II, p. 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 41.
Eveno, I, p. 153, 190.

F

Faggella, I, p. 364.
Fedone, I, p. 185, 186, 218, 219, 220, 223, 224; II, 82, 83.
Ferecide, I, p. 413.
Ferrai, I, p. 333, 354, 355.
Ferro, I, p. 14; II, p. 319.
Festugière, I, p. 14, 429; II, 11, 12, 51, 317-319.
Filebo, II, p. 101.
Ficino, I, p. 167, 311, 332, 346, 353; II, p. 162.
Filolao, I, p. 101, 105, 109, 190, 191; II, p. 132.
Filopono, II, p. 194, 195, 196.
Foscolo, I, p. 98, 341.
Fouillée, I, p. 353, 373, 389; II, p. 135, 144, 150, 164, 165, 172, 177, 200, 206, 213, 319, 223, 251.
Fraccaroli, I, p. 333, 338, 358, 397, 398, 401, 402, 406, 413, 414, 417, 423, 427; II, 38, 95, 101, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 123, 125, 132, 133, 134, 136, 138, 142, 145, 148, 150, 151, 153, 155, 157, 162, 169, 174, 176, 180, 181, 185, 187, 190, 207, 213, 219, 241, 251, 316.
Francesco (s.), II, p. 282.
Frank, II, p. 132.
Freud, II, p. 334.
Friedländer, II, p. 98, 99.
Fries, II, p. 176.
Frutiger, II, p. 97, 98, 99, 133, 134, 151.
Fustel Coulanges (de), II, p. 11.

G

Galli, I, p. 14; II, p. 317.
Gentile M., I, p. 14; II, p. 194, 236.
Giamblico, I, p. 273; II, p. 151.
Giarratano, II, p. 109, 113.
Giovanni (s.), I, p. 40, 341.
Glaucone, I, p. 317, 323, 324, 331; II, p. 35, 36, 37, 38, 39, 205.
Goedeckmeyer, II, p. 72.
Goldschmidt, I, p. 14; II, p. 335-337.
Gomperz, I, p. 100, 102, 103, 104, 105, 107, 381, 402, 417, 423; II, p. 12, 21, 22, 23, 33, 34, 39, 72, 74, 101, 134, 138, 176, 214, 241.
Gorgia, I, p. 13, 22, 98, 227, 262, 273, 277-296, 380, 385, 388, 404.
Gracian, I, p. 281.
Grassi, I, p. 14, 144, 164; II, p. 288-300.
Grenet, I, p. 14; II, p. 337-338.
Grote, I, p. 417; II, p. 39.
Grynaens, I, p. 167.
Guazzoni Foà, I, p. 18.
Guglielmino, II, p. 66, 311-314.
Guzzo, I, p. 15, 133, 196, 200,

291, 318, 319, 346, 352; II, p. 75, 76, 78, 201.

H

Hartmann, I, p. 389, 390, 424; II, p. 108, 327.
Hegel, I, p. 17, 58, 73, 194, 290, 342, 381, 436; II, p. 39, 108, 175, 291, 298, 322.
Heidegger, II, p. 290, 294, 295, 300.
Heindorf, I, p. 427.
Heinze, II, p. 134, 192.
Herbart, I, p. 340.
Hermann, I, p. 166, 364; II, p. 109.
Hermias, I, p. 297.
Hirzel, II, p. 97.
Horn, I, p. 384, 389.
Howald, II, p. 133.
Husserl, II, p. 295, 300, 323.

I

Ibsen, I, p. 341.
Ippia, I, p. 22, 298, 310, 312.

J

Jerocle, I, p. 168.
Jackson, I, p. 369, 383, 390, 397, 427; II, p. 101, 108, 138, 176.
Jaeger, I, p. 278; II, p. 215, 294.
Janet, II, p. 54.
Joël, I, p. 110.
Jolivet, II, p. 13.
Jowett, II, p. 18; II, p. 108, 169, 176, 185.

K

Kant, I, p. 375; II, p. 21, 152, 176, 331.
Kern, II, p. 12.
Könitzer, II, p. 175.

L

Ladeviroche, II, p. 131.
Lagrange, II, p. 59.
Leibniz, I, p. 39, 340; II, p. 145, 176, 178, 331.
Leonardo, I, p. 189.
Leopardi, I, p. 189, 300.
Levi, I, p. 340, 344, 353, 374, 379, 381, 382, 388, 389, 402, 417, 423, 444; II, p. 68, 70, 80, 84, 87, 97, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 123, 140, 151, 156, 157, 165, 168, 177, 189, 194, 197, 206, 210, 214, 233, 234, 240, 294, 314-315.
Lichtenstädt, II, p. 176.
Licurgo, I, p. 131, 132, 246.
Lisandro, I, p. 74, 299.
Lisia, I, p. 299.
Louis, I, p. 14; II, p. 332-334.
Luca (s.), I, p. 304.
Luchtmans, I, p. 167.
Lutoslawski, I, p. 424; II, p. 17, 72, 79, 101, 176, 302.

M

Macchioro, I, p. 102, 103, 110, 111, 112.
Machiavelli, I, p. 315.
Macrobio, I, p. 105.
Madvig, II, p. 95.
Malebranche, I, p. 73.
Marck, I, p. 371; II, p. 327.
Martin, II, 109, 115, 134, 151, 155, 156, 157, 174.
Martini, I, p. 364, 398; II, p. 101.

Maspero, I, p. 97.
Mazzantini B., II, p. 347.
Mazzantini C., II, p. 346-348.
Meleto, I, p. 24; II, p. 13, 14, 24, 25, 27, 28, 31, 34, 52, 53, 54.
Melisso, I, p. 380.
Menone, I, p. 203, 287, 288, 333; II, p. 71, 288, 289, 290, 292, 297.
Méridier, I, p. 179; II, p. 57.
Meyer, II, p. 12.
Milhaud, II, p. 174, 176, 327, 328.
Modugno, II, p. 217.
Mondolfo, I, p. 99, 102, 107, 111, 112, 365, 380; II, p. 100, 106, 165, 166, 169, 171.
Moreau, I, p. 14; II, p. 326-332.

N

Natorp, I, p. 374, 389, 394; II, p. 72, 74, 78, 79, 108, 138, 176, 214, 323, 326, 327.
Nauck, I, 108, 169; II, p. 12, 101.
Nestle, I, p. 111, 277, 278, 282; II, 12, 39.
Nicia, II, p. 71.
Nietzsche, I, p. 315.

O

Olimpiodoro, II, p. 74.
Omero, I, p. 27, 97, 108, 132, 246, 258, 260, 267, 271, 273, 274, 275, 294, 295, 351; II, p. 11, 38, 40, 41, 256.
Onomacrito, I, p. 101.
Origene, I, p. 161.
Ottonello, I, p. 18.
Ovidio, I, p. 108, 114.

P

Paci, I, p. 14; II, p. 319-324.
Paolo (s.), I, p. 40; II, p. 258.
Parmenide, I, p. 58, 105, 280, 364-396, 398, 402, 404, 406, 409, 410, 412, 413, 415, 430, 442; II, p. 61, 68, 69, 73, 75, 76, 78, 81, 86, 89, 90, 92, 133, 150, 171, 174, 182, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 221, 225, 226, 228, 250, 257, 262, 265.
Pascal B., I, p. 34, 48, 49, 66, 71, 241.
Pascal C., I, p. 102, 111.
Pascoli, I, p. 169.
Pasquali, I, p. 14; II, p. 10, 324-326.
Peipers, II, p. 84.
Pericle, I, p. 21.
Pericle di Lidia, II, p. 175.
Pettazzoni, I, p. 99.
Piat, II, p. 131.
Pindaro, I, p. 108, 110, 200, 303; II, p. 11, 12, 51, 52, 258.
Pisistrato, I, p. 101.
Pitagora, I, p. 24, 105, 108, 114.
Pitodoro, I, p. 364.
Plotino, I, p. 17, 32, 39, 40, 46, 58, 70, 73, 184, 351, 424; II, p. 60, 188, 256, 258, 337, 348.
Plutarco, I, p. 105, 192, 289; II, p. 165, 175.
Polemarco, I, p. 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 322, 329.
Polidamante, I, p. 298, 309.
Polisseno, II, p. 214.

Polle, I, p. 108.
Polo, I, p. 128, 311, 315; II, p. 45.
Pomponazzi, I, p. 138.
Porfirio, I, p. 108, 109, 168, 169, 184; II, p. 151.
Post, II, p. 10.
Préterment, I, p. 14; II, 337.
Proclo, I, p. 343, 417; II, p. 109, 111, 114, 136, 137, 143, 146, 150, 151, 152, 155, 164.
Prodico, II, p. 39.
Protagora, I, p. 29, 31, 88, 120, 333; II, p. 13, 39, 46, 69, 70, 72, 86, 102.
Protarco, II, p. 101, 235.
Pseudo-Filolao, II, p. 329.

Q

Quintiliano, II, p. 333.

R

Reinach, I, p. 102.
Reinhardt, II, p. 133.
Reinhold, II, p. 175.
Rensi, I, p. 277-296.
Rettig, II, p. 108.
Ribbing, I, p. 424; II, p. 176, 294.
Ritchie, I, p. 364, 369, 397; II, p. 214.
Ritter, I, p. 417; II, p. 151, 176, 294.
Rivaud, II, p. 73, 92, 94, 100, 105, 109, 110, 113, 115, 120, 123, 132, 133, 134, 136, 155, 157, 159, 163, 169, 174, 176, 177, 178, 188, 192, 194.
Robin, II, p. 68, 74, 83, 132, 180, 194, 214.
Roeder, II, p. 72.
Rohde, I, p. 103, 105, 107; II, p. 134.
Rolla, I, p. 14; II, p. 319.
Rosmini, I, p. 39, 40, 73; II., p. 280, 296, 342, 343, 344, 345.
Ross, I, p. 374; II, p. 214.
Rostagni, I, p. 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 132.
Rotta, I, p. 125, 158; II, p. 214.
Rougier, II, p. 106.
Ruhnken, I, p. 167.

S

Sachs, II, p. 176.
Sade, I, p. 315.
Sanna, I, p. 342.
Schaarschmidt, I, p. 335.
Schanz, I, p. 397.
Schelling, II, p. 131.
Schiaparelli, II, p. 174.
Schiller, I, p. 272.
Schleiermacher, I, p. 297, 417; II, p. 55, 74.
Schmidt, I, p. 299.
Schneider, II, p. 108, 158.
Schopenhauer, I, p. 69, 73; II, p. 274.
Schuhl, I, p. 14; II, p. 94, 334-335.
Sciacca, I, p. 13, 183; II, p. 171.
Scoto (Duns), I, p. 73.
Senocrate, II, p. 151, 194.
Senofane, I, p. 108, 413; II, p. 12, 42, 51.
Senofonte, I, p. 80, 106, 186, 192, 301, 302, 310, 333, 335, 337, 338; II, p. 13, 54, 55.
Serrano, I, p. 167, 171.
Sesto Empirico, I, p. 108, 109, 281, 287, 380, 385; II, p. 39.

Siebeck, II, p. 157, 176, 206, 214.
Simmia, I, p. 142, 145, 148, 149, 150, 151, 166, 170, 171, 173, 174, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 190, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 207, 208, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224; II, p. 82, 83, 84, 163.
Simonide, I, p. 305.
Simonide Amorgino, I, p. 108.
Simplicio, I, p. 105, 109, 168, 169, 173, 410, 415; II, p. 164, 165.
Socrate, I, p. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 37, 38, 44, 46, 47, 48, 61, 62, 67, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 88, 89, 105, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 198, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 238, 243, 244, 251, 267, 277, 281, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 327, 328, 329, 331, 333, 334, 335, 337, 339, 344, 351, 352, 359, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 395, 396, 398, 399, 405, 410, 423, 437, 442,; II, p. 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 101, 102, 103, 104, 109, 112, 113, 163, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 228, 230, 231, 233, 235, 240, 243, 255, 261, 283, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 302, 303, 308, 319, 341, 342.
Sofocle, I, p. 179; II, p. 51.
Sofronisco, II, p. 31.
Solone, I, p. 23, 74, 131, 132, 246.
Souilhé, II, p. 10, 172.
Spaventa, I, p. 163.
Speusippo, II, p. 194.
Spinoza, I, p. 17, 58, 70, 73, 422.
Stallbaum, I, p. 124, 179, 333, 338; II, p. 84, 95, 108, 109, 177, 192, 214.
Stefanini, I, p. 145, 157, 364, 372, 382, 389, 398, 411, 416, 417, 422, 423, 438, 440; II, p. 17, 22, 42, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 84, 85, 92, 97, 98, 100, 101, 106, 108, 110, 132, 133, 134, 155, 156, 161, 162, 166, 169, 172, 180, 183, 184, 187, 204, 206, 208, 214, 222, 223, 301-306.

Steinhardt, I, p. 389; II, p. 296
Stenzel, II, p. 132, 294, 306-311, 312, 313.
Stephanus, I, p. 167.
Stewart, II, p. 97.
Strümpell, I, p. 340; II, p. 175.
Stumpf, II, p. 108, 133.
Susemihl, II, p. 92, 98, 176, 192.
Sykutris, II, p. 325.

T

Talete, I, p. 108, 277, 413; II, p. 310.
Tasso, I, p. 281.
Taylor, II, p. 99, 109, 110, 113, 114, 115, 151, 163, 174, 179, 180.
Teeteto, I, p. 29, 398, 399, 407, 408, 409, 416, 432, 444; II, p. 92, 132.
Teichmüller, I, p. 163; II, p. 105, 106, 176, 204, 294.
Temistio, I, p. 168, 169, 184.
Tennemann, II, p. 175, 294.
Teodoro, I, p. 23, 288, 398, 399.
Teofrasto, I, p. 299; II, p. 164, 165.
Terpandro, I, 108.
Thompson, II, p. 145.
Tidemann, II, p. 108.
Tilgher, II, p. 248, 249, 251, 259.
Timeo, I, p. 37, 121; II, p. 9, 109, 110, 111, 112, 117, 121, 122, 125, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 143, 272.
Timone di Fliunte, II, p. 132.
Timpanaro Cardini, I, p. 385.
Tocco, I, p. 335, 376, 382, 417, 423; II, p. 74, 85, 101, 134, 214.
Tommaso (s.), I, p. 343; II, p. 281, 337, 348.
Trasillo, II, p. 109.
Trasimaco, I, p. 22, 32, 297, 298, 299, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322; II, p. 35, 40.
Turolla, I, p. 14; II, p. 338-346.
Tursini, I, 108.

U

Ubaldi, I, 338.
Überweg, II, p. 84, 133, 134, 175.
Unamuno, I, p. 65, 214.
Usener, I, p. 297.

V

Vacherot, II, p. 184.
Valgimigli, I, p. 169, 191, 205, 207; II, p. 67, 72, 203, 204, 231, 319.
Vera, I, p. 163; II, p. 298.
Vico, I, p. 73; II, p. 296.

W

Waddington, II, p. 72.
Wahl, I, p. 382.
Weiss, II, p. 131.
Wilamowitz, I, p. 109, 381; II, p. 12, 72.
Willi, II, p. 97.
Williger (vedi Sciacca)
Windelband, I, p. 88, 164; II, 69, 70, 176, 207, 232.
Wyttenbach, I, p. 167, 168.

Z

Zannoni, I, p. 14.
Zeller, I, p. 110, 423; II, p. 14,

40, 54, 72, 78, 84, 92, 101, 106, 123, 138, 147, 151, 156, 157, 163, 164, 165, 176, 177, 189, 192.
Zenone, I, p. 364, 365, 366, 367, 371, 377, 378, 384, 385, 396, 398, 410, 411, 437; II, p. 89, 90, 91.
Zuccante, I, p. 338; II, p. 13, 55.
Zuretti, I, p. 299, 333, 338, 354, 355; II, p. 38, 87.

Finito di stampare presso la
S.A.G.S.A. - Como
novembre 1967